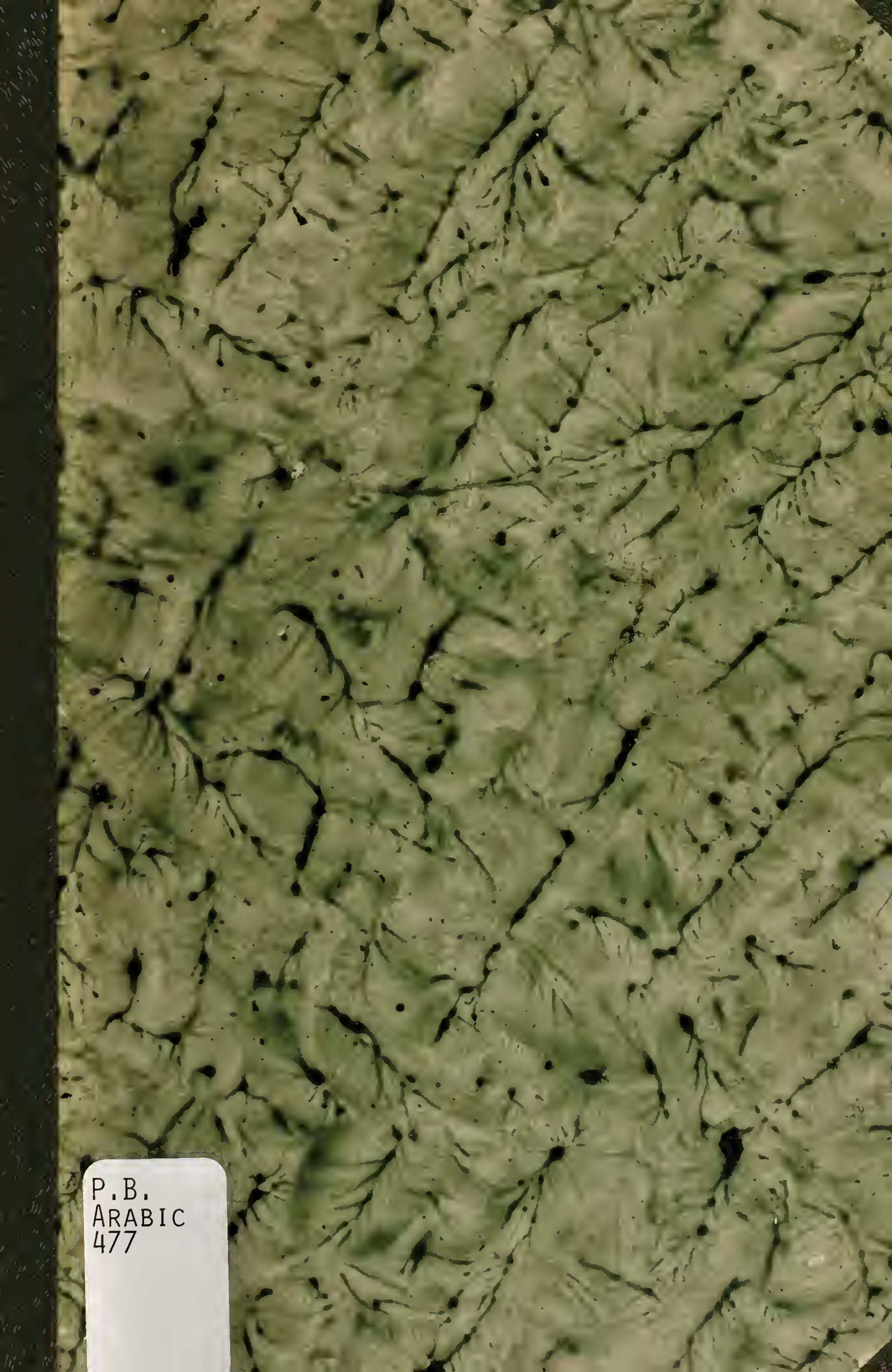




Fred Rosner

Meiner lieben Mutter!



Vorwort.

Während uns noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts von der Litteratur der Samaritaner fast nichts als ihr Pentateuch bekannt war, und man alle Kenntnis von dieser ersten israelitischen Sekte ausschliesslich aus jüdischen Quellen und den Briefen[1]) schöpfen musste, die sie selbst seit dem 17ten Jahrhundert an ihre vermeintlichen Brüder in Europa sandten, ist uns besonders durch die Veröffentlichungen in Heidenheims Vierteljahrsschrift[2]) und seiner Bibliotheca Samaritana[3]), durch die Aufsätze Geigers[4]), die Editionen des Buches Josua[5]), der Chronik Abulfaths[6]), des Pentateuchcommentars von Marqah[7]) und andere klei-

[1]) Eine ausführliche Angabe der gesamten bis zum Jahre 1884 erschienenen Litteratur der Samaritaner findet sich am Schlusse des Artikels „Samaritaner" im 13ten Bande der 2ten Auflage von Herzogs Realencyclopädie pg. 351 ff.

[2]) Heidenheim, Vierteljahrsschrift für deutsche und engl. theol. Forschung und Kritik.

[3]) Heidenheim, Bibliotheca Samaritana Bdd. I—III Lpz. 1884 ff.

[4]) ZDMG. Bdd. XI, XII, XIV, XVI, XX, XXII.

[5]) Juynboll, Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est liber Josuae. Leiden 1848.

[6]) Ed. Vilmar, Abulfathi annales Samaritani ad fidem codicum ms. Berolinensium, Bodlejani, Parisini. Gotha 1865.

[7]) H. Baneth, Des Samaritaners Marqah an die 22 Buchstaben, den Grundstock der hebr. Spr. anknüpfende Abhandlung. Berlin 1888. — E. Munk, Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses'. Berlin 1890. — Heidenheim in Bibliotheca Samaritana, Bd. III. Weimar 1896. — L. Emmrich, Das Siegeslied, eine Schrifterklärung des Samaritaners Marqah. Teil I. Berlin 1897. — M. Hildesheimer, Des Samaritaners Marqah Buch der Wunder. Berlin 1898.

nere Arbeiten ein tieferer Einblick in Sitten und Gebräuche, wie überhaupt in die religiöse Anschauungsweise dieses so interessanten Völkchens ermöglicht worden, von dem auch heute noch ein kleiner Rest in Nablus[1], „treu festhaltend an den Traditionen der Väter, in Armut kümmerlich sein Dasein fristet.

Allein, da selbst der Commentar des Marqah nur die historischen Teile des Pentateuchs in agadischer Ausschmückung behandelt, während sich nur hier und da einiges Gesetzliche darin findet, so fehlt uns auch heute noch immer ein Werk, in dem der gesetzliche Inhalt des Pentateuchs nach samaritanischer Auffassung zusammengestellt ist, — ein Mangel, dem schon Geiger in ZDMG[2] am Schlusse eines Artikels, in dem er selbst eine Reihe von gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden bespricht, durch Herausgabe der in den Bibliotheken zu Paris und London vorhandenen diesbezüglichen samaritanischen Werke[3] abgeholfen sehen möchte. Seitdem Geiger diesen Wunsch ausgesprochen, sind schon wieder einige Jahrzehnte vergangen, ohne dass, abgesehen von der trefflichen Arbeit Wreschners[4], irgend etwas für diesen Teil der samaritanischen Litteratur gethan wäre.

Um so eher dürfen wir daher wohl erwarten, dass die vorliegende Arbeit trotz ihrer Mängel, auf die wir weiter unten noch zu sprechen kommen, von denen, die diesem Zweige der orientalischen Wissenschaften ihr Interesse zugewandt haben, mit Wohlwollen aufgenommen wird.

---

[1] Nach Baedeker-Socin, Palaestina und Syrien, Lpz. 1880, pg. 224 beläuft sich deren Zahl auf etwa 130 Seelen, die in dem S. W.-Teil der Stadt ihr Quartier haben.

[2] Bd. XX, 573 und Bd. XXII, 530.

[3] Das. Bd. XXII, 528 ff.

[4] Leopold Wreschner, Samaritan. Traditionen, mitgeteilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht. Berlin 1888.

Einleitung.

I.

Ueber Inhalt und Verfasser des ganzen Werkes.

Die vorliegende Schrift bildet das 10te Kapitel des sogenannten Kitâb al-kâfi des Jûsuf Ibn Salâmah, welches Chwolson in einer Mitteilung an Geiger[1]) sehr treffend als eine „Art von samaritanischem Schulchan aruch“ bezeichnet, „in dem so ziemlich alle Punkte behandelt werden, von denen in dem Mischnch Thora des Maimonides gehandelt wird“, wenn es auch an Klarheit und Ausführlichkeit nicht entfernt an diese Werke heranreicht. So weit uns bekannt, existieren von diesem Werke in den europäischen Bibliotheken nur die beiden von uns benutzten Handschriften[2]),

---

[1]) Vgl. ZDMG. XXII, 530.

[2]) Ob die bei Geiger, Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben IV, Breslau 1866, pg. 282 und schon früher von Garland in Hamaggid (המגיד), Jahrgang 1866, No. 26, als unter den von Firkowitsch aufgefundenen und der St. Petersburger Bibliothek einverleibten samaritanischen Handschriften befindlich erwähnte, pentateuchische Gesetze behandelnde Schrift des חכים יוסף אסכרי mit den von uns benutzten Handschriften identisch ist, konnte nicht in Erfahrung gebracht werden, da Herr Dr. Harkavy, wie derselbe mir gütigst mitteilt, bisher nur die sam. Bibelhandschriften untersucht hat. Das in der St. Petersburger Bibl. sich befindende كتاب الكافى des Abulfaraǵ ist ein Compendium aus seinem grossen grammatischen Werke, und hat als solches natürlich mit dem كتاب الكافى unseres Verf. nichts zu thun (vgl. Z. at. W. I, 158).

die fast vollständig erhaltene des Br. Mus. zu London und die in sehr fragmentarischem Zustande sich befindende Hallesche Handschrift. (Näheres über diese Handschriften weiter unten). Der vollständige Titel dieses aus 32 Kapiteln bestehenden Werkes lautet:

كتاب الكافي لمن كان بالمعرفه لكتاب الله موافي.

Es ist zusammengestellt worden nach den Aufzeichnungen der gelehrtesten Gesetzeslehrer und am Freitag, 14. Haziran, oder 18. Djumada II. im Jahre 433 A. H.[1]) (= 1042 der

[1]) Nach Wüstenfeld, Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christl. Zeitrechn. Lpz. 1854. pg. 18, fiel dieser Tag auf den 12ten Februar 1042 A. D. — Bei dieser Gelegenheit sei auf ein fast unglaubliches Versehen aufmerksam gemacht, dessen sich Heidenheim in seiner Vierteljahrsschrift Bd. IV schuldig gemacht hat. Wir können zwar nicht glauben, dass dasselbe nicht bereits früher bemerkt worden sein soll, doch haben wir es wenigstens nirgends erwähnt gefunden. Heidenheim stellt nämlich a. a. O. pg. 348 die (selbst wenn scheinbar richtig bewiesene) ungeheuerliche These auf, dass die Samaritaner die Heğra nicht nach der gewöhnlichen Annahme mit A. D. 622 beginnen lassen, sondern mit dem Jahre 599. Auf pg. 353 in der Note soll dann der Beweis für diese Behauptung H.'s folgen. Sehen wir uns jedoch diesen angeblichen Beweis einmal etwas genauer an, und wir werden in Wirklichkeit darin nicht nur keinen Beweis, sondern eine Widerlegung der Heidenheim'schen These erblicken müssen. Heidenheim schreibt in dieser Note: „Allein, da er (der Hohepriester Elasar, der Verfasser der sam. Chronik) noch hinzufügt, dieses Jahr 5778 A. M. sei gleich 747 der Heğra, so fragt es sich, ob die Samaritaner die Heğra mit A. D. 622 nach der gewöhnlichen Annahme beginnen. Es ist aber erweisbar und schon in der Einleitung gezeigt worden, dass sie die Heğra von A. D. 599 zu zählen anfangen: 599 + 747 = 1346 A. D. Den Beweis(?) dafür liefert die Angabe der Jesdegird'schen Aera, denn es heisst: 714 der Jesdegird'schen Berechnung sei gleich 747 der Heğra. Die Jesdegird'sche Aera beginnt bekanntlich (vgl. Idelers Handbuch der Chronologie II, 519) A. D. 632. 714 + 632 = 1346. Es ist also sicher, dass A. M. 5778 = 1346 A. D. = 747 H. = 714 der Jesdegird'schen Zeitrechnung . . ." Soweit die uns interessierende Stelle bei Heidenheim. Ja, fragen wir, hat aber denn Herr Heidenheim noch niemals etwas davon gehört, dass die Muhammedaner nicht nach Sonnenjahren, sondern

christl. Zeitrechnung) begonnen worden. Wir entnehmen diese Notizen der Einleitung, die der Verfasser selbst seinem Werke (L. Ms. pg. 31b—34a) voransehickt. Naeh der üblichen, längeren Lobpreisung Gottes fährt er dort folgendermassen fort:

ونظمت من تساويد الفقها العلامه الذى كل احد منهم فى دوره سيد امام وان كان منهم ممن لا هو امام بالنسبه والرتبه حقيقه فكان امام بالشياخه والطريقه وماخوذ عنه كل اوضام صادقه فانتظم من بعض كلامهم هذا الكتاب وما اجتمع فيه من فصل وباب وما كان فيه من التقدم والتاخر والطرق العكسه فهى بمقتضى الاجتماع والمجالسه لا اهل (لاهل .l) العلم والمجالس وارباب عقد المدارس والجلوس فى ابواب الكنايس وما حصل فها (منها?) من مجال الحرب بين كل فارس وفارس وكان الابتدى بجمعه نهار الاربعاعاشر حزيران

nach Mondjahren von 354 bezw. 355 Tagen zählen, die sie auch nicht, wie das die Juden thun, von Zeit zu Zeit durch Einschaltung eines Monats nach den Sonnenjahren regulieren?! Es kann also wohl sicher sein, dass A. M. 5778 = 1346 A. D. = 747 H. = 714 J. Aber ebenso sicher ist es gerade nach dieser Zusammenstellung, dass die Sam. die Heğra nicht mit dem Jahre 599, sondern wie die Araber selbst mit dem Jahre 622 beginnen lassen. Denn 747 muhammedanische Jahre entsprechen fast genau 725 Jahren der christlichen Zeitrechnung. Da nun das Jahr 747 an dem betr. Tage (es war der 1. Rabiah nach S. 352) noch nicht zu Ende war, so hat man, um das Jahr der Heğra zu erhalten, von 1346 an 724 Jahre zurückzurechnen, und man erhält das Jahr 622 A. D.; quod erat demonstrandum.

الموافق لتامن عشر شهر جمادى الاخر سنة تلاته وتلاتين
واربعمايه لمملكت بنى اسماعيل فنظمته وسميته كتاب الكافى
لمن كان بالمعرفه لكتاب الله موافى وقلبه صندوق له لصار
سمن وافاه بصحه عهوده ليستحق ان يكن وليًا له بعد التبوت
انه من اهله لصار اهلًا للتقليد ولرد كل جواب مفيد وله
صحه الابو ومومنًا بتبوت سيدنا موسى ابن عمران عليه افضل
السلام وبذلك الكتاب الوارد على يده الذى انتظم لجد دقايقه
انتظم هذا الكتاب فاسال الله فى الاعانه عليه وان يساعدنا
على القصد والوصول اليه بذكر ما يلزم من الاحكام فعلهُ ومن
السنن ما عن صحة نقلهُ فجعله الابتدى بالامامه للزوم حكمها
ومما صح به النقل من معرفه اقوامها ما لهم شرعا ان
ياخذوه جيلا بعد جيل والى دورنا.

Es wird dann noch weiter begründet, warum das Werk mit dem Kapitel über das Priestertum beginnt, was für unseren Zweck wenig von Bedeutung und eher als Einleitung zu dem ersten Kapitel an seinem Platze ist.

Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein, die Ueberschriften der 32 Kapitel hier kurz anzuführen, da sie einen Einblick in die Fülle des in diesem Werke Gebotenen gewähren, der vielleicht zu weiteren Editionen aus demselben anregen wird. Diese Ueberschriften sind zusammengestellt auf den Seiten 30b—31b des Lond. Ms., ausserdem noch einmal am Eingange eines jeden Abschnittes, nicht selten

mit einiger Verschiedenheit im Wortlaut. Hier wurde die vor jedem Kapitel befindliche Ueberschrift bevorzugt.[1])

Kap. 1. (pg. 34a—45b).

في الامامه وما يتعلق بها.

„Über das Priestertum, und was darauf Bezug hat.“

Kap. 2. (pg. 45b—48b).

في الزكاه ووجوبها[2]) على الملة الاسرييل.

„Über d. „Zehnten“ und s. Bedeutung für die israelitische Religion.“

Kap. 3. (pg. 48b—62a).

في الوضو.

„Über die Waschungen.“

Kap. 4. (pg. 62a—90b).

في الصلاه وذكر ترتيب احكامها.

„Über das Gebet und die Ordnung seiner Bestimmungen.“

Kap. 5. (pg. 90b—94b).

في المشي والسعي الى المعابد.

„Über den Besuch der Gotteshäuser.“

Kap. 6. (pg. 94b—96a).

في البركات.

„Über die Segenssprüche.“

Kap. 7. (pg. 96a—97b).

في الحيوان المباح للملة الاسراييليه اكله وعلاماته.

„Über die Tiere, die zu essen erlaubt sind, und die Kennzeichen derselben.“

---

[1]) Im Catalogus codd. oriental. Musei Britannici, Codd. Arab. 1846 pg. 518, woselbst ebenfalls die Ueberschriften kurz angegeben sind, ist für die ersten 14 Kapitel die Form gewählt, wie sie die Zusammenstellung zu Beginn der Handschrift bietet.

[2]) Nicht, wie der Verf. des genannten Katalogs irrtümlich liest, ووجوهها

Kap. 8. (pg. 97b—98a).

فى الطيور المباحه وعلامتهم والفرق بينهم وبين المحرمه.

„Über die erlaubten Vögel, ihre Kennzeichen und die Unterscheidung zwischen ihnen und den verbotenen.“

Kap. 9. (pg. 98a—100b).

فى البيض وما حرم منه وما انباح وفيه فصول من الطيور אלשרץ وحيوان الماء.

„Über die Eier; was davon verboten und was davon erlaubt ist. Zugleich Einiges über das fliegende Getier (שרץ העוף) und die Tiere des Wassers.“

Kap. 10. (pg. 100b—116b).

הצרעת وَاحكامها وذكر اقسامها.

„Die Zarâath, die bez. Bestimmungen und ihre Einteilung.“

Kap. 11. (pg. 116b—121a).

فيما يعرض من الطماوات الجوهريه النسا والرجال.

„Über die verschiedenen Arten der natürlichen Unreinheit der Frauen und der Männer.“

Kap. 12. (pg. 121a—124a).

فى اجناس الطماوات وشروطها وفيه فصل فيما لا يطهر بالماء ولا بالنار.

„Über die verschiedenen Arten der Verunreinigung und ihre Bedingungen. Hierzu kommt ein Abschnitt über das, was weder durch Wasser noch durch Feuer die Reinheit wiedererlangt.“

Kap. 13. (pg. 124a—141b).

فى المواصله من اجناس الطما.

„Über die Übertragung der verschiedenen Arten der Unreinheit.“

Kap. 14. (pg. 141b—149b).

فى انواع الملبوس وما حرم منه وما انباح.

„Über die verschiedenen Arten der Kleider, was davon verboten und was davon erlaubt ist."

Kap. 15. (pg. 149b—150a).

فى السفر.

„Über die Reise."

Kap. 16. (pg. 150a—150b).

فى السكن.

„Über den Aufenthalt."

Kap. 17. (pg. 150b—164a).

فى الحج.

„Über die heilige Wallfahrt."

Kap. 18. (pg. 164a—171b).

فى النزاره.

„Über das Nasiräertum."

Kap. 19. (pg. 171b—176a).

فى الزواج[1].

„Über die Ehe."

Kap. 20. (pg. 176a—182a).

فى الطلاق.

„Über die Ehescheidung."

Kap 21. (pg. 182a—190b).

في شرا العبيد واقسامه.

„Über den Verkauf der Sklaven und deren Einteilung."

Kap. 22. (pg. 190b—199b).

فى قتل النفوس وانواعه واحكامه.

„Über die Tötung eines lebenden Wesens, die Arten derselben und die bez. Gesetzesbestimmungen."

---

[1]) Hier ist ausnahmsweise die Ueberschrift auf pg. 31 viel ausführlicher. Sie lautet: فى الزواج وما يعتمد الزوجه مع الزوج وما يعتمده الزوج مع الزوجه.

Kap. 23. (pg. 199b—201a).

فى الوديعه وهو اول الصفحه الاتيه.

„Über das zur Aufbewahrung gegebene Gut (Depositum).“

Kap. 24. (pg. 201a—201b).

فى العاريه.

„Über das Leihen.“

Kap. 25. (pg. 201b 203b).

فى الزنا.

„Über die Unkeuschheit“ (זנות).

Kap. 26. (pg. 203b—205b).

فى الربا.

„Über das auf Zins Leihen.“

Kap. 27. (pg. 205b—210a).

فى البيوع والاشريه.

„Über Verkauf und Kauf.“

Kap. 28. (pg. 210a—216a).

فى الوقف والتقديس.

„Über das für geweiht und heilig Erklären eines Gegenstandes.“

Kap. 29. (pg. 216a—218b).

فى تشريف النفوس بمنعها من كلما لا يجوز اكله.

„Über die Veredlung der Seelen als Folge der Enthaltung von allen verbotenen Speisen.“

Kap. 30. (pg. 218b—223a).

فى الذبيح وشروطه واحكامه واسماه.

„Über die Opfer, die bez. Bedingungen, Vorschriften und Bezeichnungen.“

Kap. 31. (pg. 223a—234a).

فى السبت.

„Über den Sabbath.“

Kap. 32. (pg. 234a—234b).

فى انواع وفصول شتى. „Über verschiedene andere Artikel.“

Als Verfasser des Werkes wird sowohl am Eingange desselben als auch am Schlusse durch den Abschreiber يوسف ابن سلامه العسكرى[1]) genannt. Derselbe ist sonst weiter nicht bekannt. Dass er aber bei den Samaritanern grössere Autorität besass, beweist der Umstand, dass ihn der Pentateuchcommentator Ibrahim[2]) gelegentlich zitiert, worauf ebenfalls schon Geiger hinweist[3]).

---

[1]) Jacut, Geogr. Wörterbuch III, 674 kennt mehrere Orte dieses Namens, doch dürfte unser Verfasser aus dem nach Scholz, Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Paraetonium . . . . Palaestina und Syria, eine halbe Stunde südlich von Nablus an einem Berge gelegenen 'Askar stammen, das wiederum identisch sein dürfte mit dem bei Jacut a. a. O. infolge seines Reichtums an Olivenbäumen عسكر الزيتون genannten Orte عسكر الزيتون يكثر عنده الزيتون وهو من نواحى نابلس بفلسطين (vgl. auch Rosen, Über Nâblus und Umgegend, in ZDMG, XIV, 634). Die Annahme, dass 'Askar identisch sei mit dem Sychar des N. T. (Joh. 4, 5), die auch noch in Socin-Baedeker a. a. O. pg. 221 als wahrscheinlich hingestellt wird, ist bereits von Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Palaestina, Berlin 1857 pg. 172 f. widerlegt worden.

[2]) Es wäre zu wünschen, dass auch dieser Commentar des Ibrahim Ibn Jakub, von dem sich in der Kgl. Bibl. zu Berlin (Petermannsche Sammlung No. 4 a, b, c) die ersten 4 Teile (Genesis bis Numeri) befinden, und aus denen Geiger (ZDMG. XX) einige Excerpte giebt, bald einen Herausgeber fände. Es sind 3 Quartbände, auf Papier geschrieben, von 610, bezw. 529, bezw. 475 Blatt. Die Abschrift wurde in Nablus angefertigt und der erste Band im Haziran 1854 beendet. Der dritte Band enthält den Commentar zu Leviticus (pg. 1—229) und Numeri. Die Aussatzgesetze sind erklärt auf pg. 59a—73a.

[3]) Die von Geiger (ZDMG. XX, 569) angeführte, im Berliner Codex (Petermann 4b) auf pg. 391a (In diesem Codex sind allerdings nur die Bogen (à 10 Blatt) unten rechts in der Ecke numeriert. Unser Citat steht auf der ersten Seite des 40. Bogens, welcher bei fortlaufender Numerierung der pg. 391a entsprechen würde.) befindliche Stelle lautet:

Ueber den Inhalt des Werkes wie über die Methode, deren sich der Verfasser befleissigt, lässt sich erschöpfend natürlich erst sprechen, wenn man das ganze Werk oder doch wenigstens den grösseren Teil desselben kennt. Doch kann das Folgende schon jetzt bemerkt werden: Es wird überall, selbst da, wo es sich um nähere Erläuterung des in der Schrift Gegebenen handelt, ganz systematisch verfahren, indem zwar an den Schrifttext angelehnt, die einzelnen Verse aber in der Reihenfolge vorgenommen und erklärt werden, die für eine übersichtliche Anordnung nötig erscheint (vgl. Einl. II, Kap. 3). Alles Uebrige, wofür im Schrifttext ein Anhaltspunkt sich nicht findet, wird in Form von Frage und Antwort abgehandelt, einer Methode, die bei den Samaritanern häufiger Anwendung findet[1]).

An Deutungsregeln werden angewandt:

1) Der Analogienschluss (vgl. S. XIII; auch S. V).

2) Die Zahlenmethode[2]) (גימטריא,) eine Methode, die sich in den Midraschim sehr oft findet[3]), und die jedes Wort in seine Buchstaben zerlegt, um jeden einzelnen nach seinem Zahlenwerte zu deuten. In unserem Kapitel findet sich dafür kein Beispiel, wohl aber in dem ersten Kapitel („Ueber das Priestertum.“ L. pg. 35 a f.), woselbst das Wort כהן folgendermassen gedeutet wird.

والشيخ يوسف العسكرى له كلام فى كتاب الكافى فى ذلك
فى باب قتل النفس (= Kap. 22) من اراد الاطلاع على ذالك
يطلب من هناك

1) Vgl. Emmrich a. a. O. pg. 14.

2) גימטריא entweder gleich *γεωμετρία* oder statt *γραμματεία*. Emmrich, pg. 12f.

3) Auch bei den Sam. häufiger. Vgl. Bibl. Sam. II, pg. XLVI, Emmrich, a. a. O.

כ (= 20) besagt, dass ein Priester nicht vor seinem 20. Lebensjahre zur Verrichtung eines Dienstes im Heiligtum zugelassen werden soll,[1])

ה (= 5) will andeuten, dass jeder Priester in den 5 Büchern der heil. Schrift bewandert sein muss, während

נ (= 50) als die „Zahl der Gerechten" sagen will, dass der Priester sich vor seinem Volke durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit auszeichnen soll[2]).

Es wird dann noch weiter die Pluralendung ים — in ähnlicher Weise gedeutet.

---

[1]) In späterer Zeit scheint man vor dem 25. Lebensjahre keinen Priester zugelassen zu haben. Vgl. Riehm, Handwörterbuch des Bibl. Altert. Bielefeld und Lpz. 1884, s. v. Samaritaner; Petermann, Reisen im Orient, 2. Aufl. Lpz. 1865 pg. 291 u. ö. — Der ältere Gebrauch stimmt übrigens mit der von den Juden geübten Praxis überein. In T. b. Chullin 20 b. vertritt bei einer Controverse darüber Rabbi (= R. Jehuda Hanassi) die Ansicht, dass ein Priester erst nach Vollendung seines 20. Lebensjahres zur Verrichtung des Dienstes im Tempel zuzulassen sei. Die Halacha entscheidet zwar, dass von Rechts wegen der Priester auch schon vor dem 20. Jahre tauglich sei, dass aber die übrigen Priester ihn nicht früher zuliessen. Vgl. das. und Maimonides הלכ׳ כלי מקדש 5, 15.

[2]) قال الشيخ جوهريه כהן وهو حرف כ ان لا يجوز ان يتقدم قبل هده العده فى مده السنين وذلك انهان (!) العقل وصحة اعتدال الميزان وهى قدر ادم عليه السلام لما خلقه الله وذلك متفق عليه عند اهل الكتاب الموسوى واما حرف ה ليعرف ان القصد به מליאה بخمس اسفار الكتاب الشريف الموسوى ومعرفه القصد به واما حرف נ فانه يوجد فى الامام ما يفرق فى العالم من المراد بالعدل والصدق ويقوم فى ذاته مقام القوم בצדיקות فان حرف נ حرف عده הצדיקים وكونها اجتمعت فى نوح وحده دون من سواه فى اسمه נח فوجد فيه ما لا كان فى العالم فاستحق وصفه צדיק ותמים היה בדורותיו והצדיקים اهلية الله تعالى حيث صح ان الله مولا

3) Endlich wird auch die Regel, nach welcher eine Entscheidung im Gerichtsverfahren nicht durch weniger als 2 Zeugen herbeigeführt werden kann, von unserem Verfasser öfter in der Exegese angewandt, vgl. S. XI und S. 45, Anm. 1).

Von den dieser Arbeit zu Grunde liegenden Handschriften befindet sich, wie bereits erwähnt, die eine in London, die andere in Halle.

Die Londoner Handschrift[1]) des Kitâb al-kâfi (hier immer nur kurz mit L. bezeichnet) umfasst, die Einleitung des Verfassers mitgerechnet, die Seiten 31b—234b des Codex Add. 19656, dessen erster Teil einen arabischen Commentar auf das dem Moses zugeschriebene كتاب الاساطير enthält. Vor Beginn des uns interessierenden Teiles der Handschrift lesen wir auf Seite 30a die folgenden Worte:

בשם ד׳[2]) הגדול נשרי

هده كتاب الكافى وهو يشتمل على اتنين وتلاتين باب
تدكرهم فى هدا الكتاب انشا الله تعالى على الترتيب فى
محالتهم وهوا (sic!) تاليف المرحوم العالم العلامه البحر الفهامه
مهدب الدين العمر الشيخ يوسف ابن المرحوم المعفو عنه
سلامه العسكرى تغمده الله تعالى بالرحمه والرضوان واسكنه
فسيح الجنان بجاه الملك العلام امين م.

لهم وهم له عبيد وقيل فى الامتنال العبد من طينت مولاه بلا قياس
على الحق تعالى لكن لما كانو الصالحين عبيده وصفهم باسم من
اسماه وهو قوله צדיק וישר فاسما اهليته צדיקים فاصلها . . . .

[1]) Vgl. S. 7 Anm. 1.

[2]) So soll hier stets für das in der Hdsch. ausgeschriebene Tetragrammaton geschrieben werden. Auch Ibrahim schreibt das Tetragr. stets aus. (Vgl. auch Heidenheim, Vierteljahrsschrift, I, 104).

Die Abschrift wurde von einem Salâmah ibn Surur [1]) angefertigt und am 28. Safar 1201 A. H. [2]) (= 1786 der christl. Zeitrechn.) beendet. Es heisst darüber pg. 235a:

تم دلك الكتاب بعون الملك الموهاب (?المواهب) ولطفه
وحسن توفيقه ورحمته فى ليلة الاتنين المبارك تمانيه وعشرين
شهر صفر الخير موافق الى سبعه شهر كانون الاول الرومى وهو
הרש התשי (?התשיעי [viell. השני]) من شهور سنه الواحد
ومايتين والف عربياه احسن الله تعالى حتامها فى خير امين
على يد كاتبه لنفسه وبرسم اخى المكرم يوسف خفظه الله
تعالى امين عبده سلامه ابن عبده المرحوم المعفو عنه سرور
ابن المرحوم المعفو عنه يوسف ابن سرور ابن اسحاق الصباحى [3])
المذهب الموسى اسراييلى غفر الله له والى والديه والى من علمه
واحسن اليه والى جميع قال يشرايل اجمعين امين امين امين
ونسال من فضل من قرى وطالع فيه ان يدعى الى كاتبه بالمغفره
عن ما سلف منه من الذنوب ويعفو عنه علام الغيوب ونسال

---

[1]) Von demselben Schreiber wurde auch, allerdings etliche Jahre früher, der zweite von Vilmar benutzte Berliner Codex (Ms. or. Petermann 8.) der Chronik des Abulfath kopiert. Vgl. Vilmar, Abulfathi annales pg. X.

[2]) Nach Wüstenfeld (a. a. O.) pg. 50 fiel dieser Tag auf den 20. Dezember 1786.

[3]) Vgl. darüber Jacut a. a. O. III, 365. s. v. صباح

القارى ان لا يواخذ الكاتب بعدم الخط والفظ والغلط والنسيان لانه ليس له مقدره على كتابه ذلك والله تعالى عانه على ذلك الحمد لله تعالى.

Es folgen dann noch einige mehr oder minder deutlich geschriebene Nachschriften von verschiedener Hand, z. T. privater Natur, wie die Anzeige von der Geburt eines Sohnes (pg 235b). Auf dem Titelblatt finden sich ebenfalls noch einige von anderer Hand später hinzugesetzte Worte:

طالع فى ذلك الكتاب الشريف الذى هو كتاب الكافى الى كل طالب العبد الفقيح (? الفقير) الحقير عمران ابن سلامه ابن غزال هكهن وذلك فى شهر ربيع الاول سنه ١٢٣٣ عربيه حتمت بالخير.

Die zweite Handschrift (hier überall mit H. bezeichnet) befindet sich in Halle im Besitze der Deutsch Morgenländischen Gesellschaft und ist in deren Katalog [1]) unter B. 237 näher beschrieben. Sie enthält vollständig nur die Kapp. 6—12, ausserdem Kap. 13 zur grösseren Hälfte und Kap. 5 fast ganz. Jedoch ist das erste Blatt des Fragments defekt. Da Anfang und Ende der Handschrift fehlen, so erfahren wir weder etwas über den Schreiber noch über die Zeit der Anfertigung.

Über Inkorrektheit des Textes und Undeutlichkeit der Schrift könnte hier fast alles wörtlich wiederholt werden, was Vilmar [2]) und Noeldeke [3]) bei der Besprechung der

[1]) Katalog der Bibliothek der DMG II, pg. 12.

[2]) a. a. O. pg. VI ff.

[3]) „Ueber einige sam.-arab. Schriften" in „Nachrichten von der Göttinger Universität" 1862 pg. 338 ff und 385 ff.

von ihnen benutzten Handschriften anführen, und die Entschuldigung, die der Abschreiber unserer Handschrift seinem Epilog hinzufügt, erscheint als durchaus berechtigt, nur wird damit in der Thatsache nichts geändert. Da auf die Hallesche Handschrift alles dies in noch ausgedehnterem Masse[1]) Anwendung finden muss, so liegen die Schwierigkeiten, mit denen bei der Herstellung eines einigermassen verständlichen Textes zu kämpfen war, offen zu Tage. Ist uns dies aber schon in dem hier folgenden Teile aus dem Kapitel über die Z. trotz des darauf verwandten Fleisses nicht an allen Stellen gelungen, so scheint es vollends bei dem hier nicht wiedergegebenen Teile desselben, der die Z. des Kleides und des Hauses, sowie die Reinigungsbestimmungen behandelt, bei den uns zu Gebote stehenden Mitteln ganz ausgeschlossen, auf wissenschaftlichem Wege einen annehmbaren Text herzustellen. Überhaupt scheint aus den verhältnismässig zahlreichen Varianten einerseits, wie aus der Übereinstimmung in der Unklarheit an verschiedenen Stellen andererseits, die unmöglich von dem Autor selbst so geschrieben sein können, der Schluss berechtigt, dass beiden Handschriften ein und dasselbe Original zu Grunde liegt, (vgl. z. B. S. VI, Note a.)[2]), in welchem bereits diese Fehler vorhanden waren, indem allerdings jede von ihnen nachher noch eine Reihe von Abschriften durchzumachen hatte, wodurch die jeder derselben eigentümlichen Inkorrektheiten noch hinzukommen. Da es uns bei der vorliegenden Arbeit hauptsächlich auf den Inhalt ankam, so schien es unnötig, zumal nach der vorangegangenen Ausführung, auf jede einzelne dieser Inkorrektheiten hinzuweisen. Die Varianten werden

---

[1]) Von gewöhnlichen Abschreibefehlern findet sich allerdings in L. eine viel grössere Zahl. So sind häufiger dieselben Worte wiederholt (vgl. S. V, Note 5 und 10), durch Homoioteleuton mehrere Worte ausgelassen (vgl. z. B. S. VIII, Note 17, S. IX, Note 3 u. 5.) u. s. f.

[2]) Weitere Belege für diese Behauptung finden sich in dem hier nicht zum Abdruck gelangten letzten Teile des Kapitels.

gewissenhaft auch da, wo sie belanglos sind, an den betreffenden Stellen angeführt werden[1]. Im übrigen aber mögen folgende allgemeine Angaben genügen. Die Sprache der Handschrift ist das vulgäre Arabisch; nur die Citate aus dem Pentateuch, die mit قال, قوله (mit oder ohne Hinzufügung von تعالى) eingeführt werden, sind hebräisch. Dieselben stimmen da, wo sie mit dem massor. Text variieren, in den meisten Fällen mit den von Petermann[2]) angeführten Varianten des sam.-hebr. Textes überein, doch nicht überall. (Vgl. z. B. S. XIV, die Noten b) bis e); S. XVI, Note b). Diese Citate sind in L. fast ausschliesslich mit samaritanischen Buchstaben geschrieben, in H., sowie in den Nachschriften von L., häufiger auch mit arabischen, indem dann in H. jedesmal das in solchen Fällen häufiger zur Anwendung gebrachte Medda diese Worte aus den anderen hervorhebt. In H. sind dieselben meistens abgekürzt, was durch das Abkürzungszeichen (Punkt mit einem darunter stehenden Häkchen) bezeichnet wird. Die Transscription des Hebräischen ist dann in der Weise erfolgt, dass ج = גּ, ح = ח, ش = שׁ und שׂ, deren Unterscheidung die Samaritaner nicht kennen[3]), ب auch für aspiriertes ב, ص oder ض = צ, ت sowohl als ث[4]) für aspiriertes ת stehen, wie überhaupt die diakritischen Punkte in H. sehr unzuverlässig sind. Wir haben alles Hebräische in der sogenannten Quadratschrift wiedergegeben. Diese Bemerkungen über die Sprache der Handschrift mögen vorläufig genügen, indem des weiteren noch auf Juynboll (liber Josuae pg. 30 ff.), Vilmar a. a. O. pg. 108 ff. und Wüsten-

[1]) Bei der Wiedergabe des Textes wurde mit wenigen Ausnahmen die Lesart von H. zu Grunde gelegt und die Lesart von L. dann als Variante aufgeführt.

[2]) Vgl. S. 11, Note e).

[3]) Vgl. Petermann, Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner. Lpz. 1868, pg. 9.

[4]) Für ث steht besonders in L. häufig ت ebenso für ذ : د. Vgl. dazu Adler, bibl. krit. Reise nach Rom. Altona 1783, pg. 147.

feld, Einleitung zum Geogr. Wörterbuch von Jacut V, 1 f. und 59 ff. verwiesen sei.

Wir kommen nunmehr zur Besprechung des uns hier besonders interessierenden Abschnittes über die Zarâath. Doch zuvor noch ein Wort der Erklärung, warum aus der Fülle des Interessanten, das dieses Werk nach der obigen Inhaltsangabe bietet, gerade dieser Abschnitt zuerst zur Edition herausgegriffen wurde. Bei Beginn der Arbeit lag mir nur das Hallesche Ms. vor, und in diesem ist, wie oben gezeigt worden, als einziger grösserer Abschnitt nur der hier behandelte enthalten.

Erst später, als ich mich zur Reise nach London[1]) entschloss, um zur Vergleichung mit dem Text von H. das dort im Brit. Mus. aufbewahrte Ms. einzusehen, wurde diese Gelegenheit benutzt, in der verhältnismässig kurzen Zeit, die mir für den dortigen Aufenthalt zur Verfügung stand, noch einige weitere Abschnitte desselben zu kopieren, die ich vielleicht einmal später an anderer Stelle veröffentlichen werde.

Bei der nunmehr folgenden Besprechung der Aussatzgesetze, die einer wortgetreuen Übersetzung des ganzen Textes vorgezogen wurde, werden nicht nur Munagga und Ibrahim[2]), die ebenfalls die Gesetze der Zarâath be-

---

[1]) An dieser Stelle ist es mir Bedürfnis, Herrn Dr. M. Friedländer in London, der mir während meines Aufenthaltes daselbst mit Rat und That zur Seite stand, meinen verbindlichsten Dank öffentlich zu wiederholen. Gleichzeitig erlaube ich mir den Verwaltungen der Königlichen Bibliothek zu Berlin, der Bibliothek des Brit. Museums zu London, der Bibl. der Deutsch Morgenländischen Gesellschaft zu Halle, der Stadtbibliothek zu Hamburg, sowie endlich der Bibl. des Rabbinerseminares zu Berlin für die Bereitwilligkeit, mit der sie mir Handschriften und Druckwerke zur Verfügung stellten, den gebührenden Dank abzustatten.

[2]) Bei Munagga (vgl. über ihn Wreschner a. a. O. pg. XVIII ff.) handelt das 11. Kapitel (pg. 75b—85b) über die Zarâath. Daran schliesst sich daselbst noch eine „Glosse“ zu dem betr. Abschnitte der Schrift (pg. 85b—90a). Die Besprechung der Aussatzgesetze bei Ibrahim nimmt die Seiten 59a—73a ein. Vgl. S. 11, Anm. 2.

handeln, sowie die neueren Commentatoren der Schrift des öfteren citiert, sondern es wurde vor allem besonderes Gewicht darauf gelegt, wo nicht im Texte selbst, wenigstens in den Anmerkungen überall möglichst die jüdische Tradition zum Vergleiche heranzuziehen, um auf diese Weise festzustellen, wie weit sich eine grössere oder geringere Übereinstimmung zwischen der samaritanischen und der jüdischen Überlieferung auch in der Halacha[1]) nachweisen lässt; und es ergiebt sich auch hier das Resultat, dass wir eine gewisse Abhängigkeit der samaritanischen Tradition von der der Juden in der That auch für die Halacha anzunehmen haben[2]), wenngleich andererseits auch einzelne Abweichungen in den Gesetzesauslegungen nicht fehlen. Doch lässt sich für diese in den meisten Fällen ein Grund sehr leicht finden. Wenn beispielsweise die Samaritaner im Gegensatz zu den Juden nur 3 Arten der auf der blossen, vorher gesunden Haut auftretenden Zarâath kennen (Einl. II, 3.), so ist es zu begreifen, wenn ihnen, die eine bestimmte Tradition mit einer Autorität, wie sie der Talmud bei den Juden besass und besitzt, nicht kennen, die Einteilung dieser Zarâath in 4 Teile zu sehr dem einfachen Wortsinne der Schrift zu widersprechen scheint. Oder wenn die Samaritaner in ihren Reinheitsbestimmungen (Einl. II, 2 b) weiter gehen als die Juden, so entspricht dies auch ganz den sonstigen Erschwerungen, die sie aus ängstlicher Vorsicht sich öfter auferlegen (vgl. Wreschner pg. XII, u. ö.). Wo dagegen ein solcher Grund nicht vorhanden ist, da ist die Übereinstimmung beider Traditionen in der That oft recht weitgehend (vgl. z. B. Einl. II, 1.).

[1]) Eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der samaritanischen Tradition und den älteren agadischen Midraschim ist schon längst, und in neuester Zeit erst wieder von L. Emmrich a. a. O. nachgewiesen worden.

[2]) Vgl. auch Wreschner, a. a. O. pg. VI ff.

II.

Ueber das Kapitel betreffend die Zarâath.

1. Die Ursachen der Zarâath.

Der jüdischen Tradition stand es von jeher unumstösslich fest, und in neuerer Zeit hat das Hirsch[1]) wiederum bis zur Evidenz nachgewiesen, dass man in den Vorschriften über die Zarâath (Lev. 13 und 14) keineswegs „sanitätspolizeiliche Massregeln“ zu erblicken habe, wie das öfter zu erweisen versucht worden, sondern dass wir die Z. in den verschiedensten Formen ihres Auftretens an Mensch, Kleid oder Haus stets als eine strafende Gottesschickung, als ein mahnendes Zeichen der Schuld, als Strafe und ev. Sühne für soziale Vergehen betrachten müssen, und dass, wer davon betroffen ist, allein darum für diese Zeit als levitisch unrein von der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen werden soll, damit er sich ganz von dem Bewusstsein seiner Schuld durchdringen lasse und um so eher zur Rückkehr von dem betretenen Wege veranlasst werde[2]). Das geht aus einer

---

[1]) „Der Pentateuch, übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch.“ Dritter Teil: Leviticus, 2. Aufl. Fr. a. M. 1894, pg. 273 ff.

[2]) Auch die Etymologie des Wortes צרעת als „Geisselung, Schlag (Gottes)“ von صرع „niederschlagen, geisseln“ (vgl. Keil u. A.) spricht für diese Auffassung. Kalisch, Historical and critical Commentary on the O. T. London 1858 ff, z. St. führt noch 2 andere Ableitungen des Wortes an, die aber ebenso unwahrscheinlich sind, wie die von Huthins (Casp. Jac. Huthins, Beilage z. Abhandl. Casp. Chr. Schmiedels „De lepra disputatio“ Erlangen 1750) gegebene und von Münch (G. N. Münch, Die

Reihe von Stellen in Talmud und Midrasch unzweideutig hervor, von denen einige bei Hirsch (a. a. O.) zusammen-

Zarâath [Lepra] der hebr. Bibel, Einl. in d. Gesch. des Aussatzes. Hamb. u. Lpz. 1893, Verlag von Leop. Voss) S. 49 citierte, nach welcher צרעת. zusammengesetzt aus צר und רעת, angustia et congeries malorum bedeute. Barth. Etymol. Stud. pg. 41 stellt es zusammen mit dem aethiop. ጸለዐ „Aussatz". — Die Frage, ob die Zarâath der Bibel überhaupt etwas mit den in den Schriften der Arzneikunde als „Aussatz" oder „Lepra" aufgeführten Hautkrankheiten gemein hat, kann hier, wo es sich um rein theologische Gesetze, um levitische Reinheit und Unreinheit handelt, unerörtert bleiben. Man vergleiche darüber den Commentar des talmudisch wie philosophisch gebildeten Arztes R. Obadia Sforno (gest. 1550) z. St., Hebra, Hautkrankheiten in Virchow's Handbuch der spec. Pathologie und Therapie III, 1, pg. 410 ff. u. A., die im Gegensatz zu vielen Anderen einen Zusammenhang zwischen Z. und Lepra oder Aussatz bestreiten, vor allem aber die erwähnte, von grossem Fleiss und von Sachkenntnis zeugende Arbeit Münchs. Derselbe giebt zunächst eine Zusammenstellung der bisherigen Deutungen der Z. und ihrer Vertreter, indem er folgende 3 Gruppen unterscheidet:

I. Autoren, die die Z. als Aussatz betrachten, zu welchen u. A. Mead, Michaelis, Schilling, Hensler, Danielssen und Boeck gehören (pg. 25 ff.).

II. Autoren, welche die Ansicht verteidigen, dass Z. nicht den Aussatz allein, sondern auch andere Hautkrankheiten mit umfasse. (Liveing, Munro, Hirsch) (pg. 46 ff.).

III. Autoren, welche die Identität der Z. und des Aussatzes vollständig verwerfen. (Huthius, Dumber-Walker, Onseelius, Balmano Squire, Hillary, Finaly, Raymond, Hebra) (pg. 48 ff.).

Das ihm unzweifelhafte Hauptergebnis seiner eigenen Forschung giebt er pg. 145 dahingehend, „dass im Alten Testamente nicht nur keine direkten Hindeutungen, sondern auch keine entfernten Winke daraufhin vorhanden wären, dass in der bibl. Zeit der Aussatz (elephantiasis graecorum) bekannt gewesen." Vielmehr ist nach ihm die Z. identisch mit der von den Sarten Pjess'j genannten Vitiligo, resp. der Netheck (נתק) mit dem Herpes tonsurans, welche Krankheiten weder für die damit behaftete Person, noch für die mit ihr in Berührung kommende Gesellschaft, irgendwie ernsthaft oder gefährlich, d. h. kontagiös seien (pg. 147). Aus den weiteren Ergebnissen seiner Untersuchungen, dass

1) „die Z. (des Menschen) als ein Hautleiden durchaus keine ausschliesslich den Juden eigentümliche Krankheit war (vgl. die Krankheit Naëmans)", dass

gestellt sind, und von denen hier nur die folgenden erwähnt seien. So heisst es T. b. Berachoth 5b:

כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה.

„Das Betroffensein von einer dieser 4 Negaimerscheinungen ist nichts als ein Altar der Sühne."

In erster Linie gelten die Versündigungen der Zunge (לשון הרע) als veranlassende Ursache der Z. So wird gerade-

2) „diese Krankheit von der Mischna keineswegs als eine übertragbare (kontagiöse) betrachtet wird", dass hingegen

3) „die legalen Verordnungen über Z. sich einzig und allein auf die das Mosaische Gesetz bekennenden Juden bezogen",

kommt auch Münch zu dem Schluss, dass die Bibel die Zaráath als eine Gottesstrafe für die Uebertretung der Gesetze aufgefasst haben will. Dass diese Auffassung, die ganz dem allgemeinen Geiste der jüdischen Gesetzgebung — er weist z. B. auf Deut. 28 hin, wo auch die Krankheiten dem Uebertreter des Gesetzes ganz so angedroht werden, als wie die in einem Kriminalkodex vorgeschriebenen Bestrafungen — entspreche, richtig sei, gehe nicht nur aus Deut. 24, 8 hervor, sondern dieselbe finde eine starke Stütze in der noch gegenwärtig vor uns stehenden Thatsache, dass in Turkestan die Pjess'jkranken auch jetzt aus der Gesellschaft verwiesen werden, ganz so wie die Zaráathkranken in der biblischen Zeit, dass aber die Scheu der Sarten vor dem Aussatze und besonders vor der Pjess'jkrankheit nach der Mitteilung, die Münch von seinem Führer, dem beim Kreishauptmann der Stadt angestellten Dolmetscher, erhielt, daraus herstamme, dass eine jede der beiden Krankheiten als Folge der Sünde angesehen werde, wobei nach Vorstellung der Sarten der Aussätzige nur die Strafe für seine eigenen Sünden dulde, während der Pjess'jkranke auch für die seiner Voreltern zu leiden hätte. (pg. 150 ff). Man vergl., was unser Verfasser auf S. II bemerkt. Vgl. auch die Note h das. — Wenn im Weiteren doch öfter צרעת und מצרע durch „Aussatz" und „Aussätziger" wiedergegeben wird, so folgen wir damit nur dem allgemeinen Gebrauche. — Ausführliche Litteraturangaben finden sich in den Encyclopädien und Realwörterbüchern unter dem Artikel „Aussatz" bezw. „Lepra", wie auch bei Kalisch a. a. O. Vgl. z. B. Schwimmer in Eulenburg, „Realencyclopädie der gesamten Heilkunde" 3. Aufl. Wien und Lpz. Bd. XIII, 1897 am Schlusse des Artikels „Lepra" pg. 406 ff.

zu die Bedeutung des מצרע öfter phonetisch anklingend als מוציא רע, als Verleumder erklärt, z. B. in T. b. Arachin 15b. זאת תהיה תורת המצרע (Lev. 14,2) זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע [1]).

Insoweit finden wir nun eine völlige Uebereinstimmung zwischen der Tradition der Juden und der der Samaritaner, wie dieselbe durch unseren Verfasser vertreten wird. Auch nach ihnen schickt Gott die Z. den Menschen als Strafe[2]) (تاديب) und zur Warnung (تنبيه), „vielleicht, dass er zurückkehre und Reue empfinde.“ Dementsprechend sehen sie in dieser Strafe zugleich einen Beweis der göttl. Huld (لطف). „Zu den Ursachen“, so heisst es S. II. weiter, „gehört das falsche Zeugnis, die Lüge, die Aussage zur Verkleinerung des Mitmenschen, die unwahre Behauptung gegen seine Ehre und das Zerreissen dessen, was seine Hülle sein muss.“ Zur Bekräftigung dieser seiner Behauptung verweist der Verf. auf die Geschichte Mirjams (Num. 12, 10 ff.), die ja auch in Wirklichkeit, verglichen mit Deut. 24, 8/9, jedem Unbefangenen als untrügl. Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung gelten muss[3]).

---

[1]) Vgl. dazu Midr. Jalkut § 556. א"ר ינאי אף שלמה מכריז ואומר שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו (Spr. Sal. 21,23.) שומר מצרעת נפשו.

[2]) Vgl. auch Warnekros, Entwurf der hebr. Altertümer. Weimar 1794; Hengstenberg, Christologie des A. T. III, 592 ff. u. A.

[3]) Vgl. S. 23. Anm. Auch Munagga führt diese Begebenheit als Beweis an für seine Behauptung, dass die Z. häufig als Strafe Gottes anzusehen sei. Er macht auch weiter auf Ex. 4, 6 aufmerksam, woselbst er ebenso wie die Rabbinen in der Wahl gerade dieses Wunderzeichens eine Zurechtweisung des Moses von seiten Gottes dafür erblickt, dass er (ibid. v. 1) ohne weiteres von dem Volke Israel annimmt, dass es an seine göttl. Sendung nicht glauben werde. Endlich bürgt ihm auch Lev. 14, 34 für die Richtigkeit dieser Auffassung. Die auf dieses daselbst folgende Stelle sei hier angeführt, da sie aus doppeltem Grunde interessant ist, einmal wegen des Verf. Auffassung von Deut. 24, 7 und dann wegen der Begründung, die er giebt für die Zusammenstellung des Aussatzgesetzes mit diesem Verse (vgl. auch Hirsch z. St.):

Während aber die Rabbinen auch andere soziale Vergehen als das des לשון הרע aufzählen[1]), in deren Gefolge Negaim eintreten können, weiss Jûsuf hiervon nichts. Andererseits gehören nach ihm zu diesen Vergehen auch „das Verleugnen der Gnade Gottes, die er dem Menschen zu teil werden lässt“ (S. I), die Undankbarkeit also und die Selbstüberhebung Gott gegenüber, und die Versäumnis oder mangelhafte Erfüllung der Pflicht von der Absonderung des „Zehnten“ und der übrigen Abgaben. Das Letztere wird gegen Ende dieses Kap.[2]) noch ausführlich bewiesen. „Zu den wichtigsten Dingen“, so heisst es dort, „gehört das, was im Innern des Hauses statt hat. Denn was hier erstrebt wird,

---

وكذلك قوله تعالى השמר בנגע הצרעת לשמר מאד لانه نسقه على سارق مومن لقوله כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל والعله جامعه ووجه المناسبه لان السارق اخرج مومنًا من الايمان الى الكفر واشعل نارًا فى انفس اهل المسروق واقاربه فنفاه الله تعالى من الاطهار وجعله فريدًا حتى عن الاجناس لقوله בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. (pg. 77 a, b). Vgl. S. V, Note a).

[1]) So heisst es z. B. in Arachin 16 a: על שבעה דברים נגעים באין על לשון הרע ועל שפיכת דמים ועל שבועת שוא ועל גלוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרת העין. „Auf 7 Vergehen folgen Negaim: auf Bösrede, Blutvergiessen, Meineid (falschen Schwur), Ehebruch, Hochmut, Raub und Selbstsucht“. Auch Wajikra rabba werden 7 Vergehen, von diesen etwas abweichende, als mögliche Ursachen der Z. aufgezählt.

[2]) Die Stelle das., die hier nicht mehr zum Abdruck gelangt ist, lautet: ومن اعظم الامور ما حصل فى داخل البيت فان المراد منه حصول البركه فيه وليس تحصل البركه الا بارتفاع ما يجب رفعه فمنع البركه الاستهتار (L. بالاستهتار) بما يرفع ومنع ايضًا له الى اعليته ومستحقه (?) دليله الامر بالقول عند رفعه (Deut. 26, 13) בערתי הקדש מן הבית وتمامه الى حيث (L. يقول) עשיתי ככל אשר צויתני וגו'.

ist das Eintreten des Segens. Dieses findet aber nur statt, wenn alles abgehoben worden ist, was er (der Mensch) abheben muss. Der Segen wird jedoch zurückgehalten, wenn man es zu leicht nimmt mit dem, was abgehoben wird. Als Beweis hierfür gilt der Ausspruch, den die Schrift thut bei Gelegenheit (der Erwähnung) der Abgaben: בערתי הקדש מן הבית וגו׳ bis zu den Worten:[1] עשיתי ככל אשר צויתני השקף ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתתה לנו. „Ich habe geräumt das Heiligtum aus meinem Hause u. s. w. (Deut. 26, 13), ich habe gethan ganz so, wie Du mir geboten. O, blicke herab aus der Wohnung deiner Heiligkeit, aus den Himmeln, und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben (Das. vv. 14/15).“ Hier wird also, wie man von der gewissenhaften Erfüllung dieser Vorschriften erwartet, dass sie den Segen für das Haus mit sich bringe, weiter gefolgert, dass die Nichterfüllung derselben den Fluch, und zwar in der bestimmten Form des Aussatzes, zum Gefolge hat[2].

Am Hause tritt auch nach den Rabbinen die Z. stets zuerst auf als verhältnismässig leichteste Strafe, ja man möchte fast glauben, im Midrasch[3] zu lesen, wenn man Jûsuf (S. I.) fortfahren sieht: „Und zuerst tritt die Z. am Hause auf als Beweis des Wohlwollens Gottes, der gelobt und gepriesen sei, und als Strafe und zur Warnung, viel-

---

[1]) Vgl. Petermann, Varianten u. s. w.

[2]) Den Aussatz als Strafe für diese Vergehen kennt die jüdische Tradition nicht. Doch vergleiche man die Mišna in Aboth 5,8 und 9, nach welcher als Strafe für Versäumnis der Abgabenpflicht an die Armen die Pest eintrat.

[3]) So heisst es im Jalkut § 556: קשה לפני הקב"ה לפשוט ידו באדם הזה אלא מתרה אותו ומלקה ביתו שנאמר ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם (Lev. 14, 34.) חזר בו יפה ואם לאו מלקה בבגדו שנאמר והבגד כי־יהיה בו נגע צרעת (ibid. 13,47.) חזר בו יפה ואם לאו באין בגופו שנאמר אדם כי־יהיה בעור־בשרו (ibid. v. 2.)
Vgl. auch Maimonides zu M. Negaim 12,5 und am Ende von הלכ׳ טומאת צרעת (16,10).

leicht dass er zurückkehre und Reue empfinde. Und es ist vorgeschrieben, das Haus zu zerstören und einzureissen. Und wenn er noch nicht erwacht (von seinem Irrtum), so geht es (das Uebel) weiter und greift Platz an dem Kleid, mit dem sein Körper bekleidet ist, und wenn er noch nicht erwacht, so geht es (wiederum) weiter und geht auf seinen Körper über."

---

2. Vorschriften für den von dieser Krankheit Betroffenen.

(صاحب هذا المرض)

a) Die von der Schrift ausdrücklich angeordneten allgemeinen Bestimmungen.

1). [1]בגדיו יהיו פרמים. Ueber die Bedeutung dieser Worte herrscht in den Traditionen der Juden und der Samaritaner im wesentlichen Uebereinstimmung. „Das Zerrissensein der Kleider ist (die Strafe) dafür, dass er Lügen erdichtete[2]) gegen die Ehre seiner Mitmenschen, und damit er verachtungswürdig erscheine, weil er verachtungswürdig machte das Andenken anderer Menschen" (S. II). Nach den Rabbinen ist allerdings פרימה wohl nur ein „Einreissen" der Kleider, gleichwie es heute noch als Zeichen tiefer Trauer bei den Juden üblich ist[3]).

---

[1]) Nach T. b. Sota 23a gilt diese wie die folgende Bestimmung für Frauen nicht.

[2]) Das Wortspiel mit خرق V in seinen beiden Bedeutungen 1). „zerrissen sein", 2). „e. Lüge erdichten" dürfte nicht unbeabsichtigt sein. Jbr. übersetzt مشقوق.

[3]) Vgl. T. b. Gittin 90 b, auf welche Stelle schon Strack (Strack und Zöckler, Kurz gefasster Commentar zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments) z. St. verweist. Auch Raschi, der in Sota 7a unter פרימה „ein Zerreissen in mehrere Stücke" verstehen will, dürfte dort nur deshalb so erklären, weil es an jener Stelle im Ggs. zu קריעה steht. In T. b. Mo'ed qat. 15a, wo diese den מצרע betreffenden Vorschriften erörtert werden, wird פרומים geradezu durch מקורעין erklärt. (Vgl. auch Aruch, Hirsch, Keil u. A).

2). [1]וראשו יהיה פרוע. In der Erklärung dieser Worte gehen die Ansichten viel weiter auseinander. Nach Jûsuf ist damit das Entblössen des Kopfes (Haupthaares) von der gewöhnlichen Kopfbedeckung[2]) geboten. Auch Ibrahim stimmt dieser Erklärung bei. Im Talmud[3]) wird diese Ansicht vertreten durch R. Akiba[4]), während R. Elieser, dessen Ansicht von der Halacha rezipiert wird, und der auch Raschi folgt, darin das Gebot erblickt, das Haar ungehemmt, ungeordnet wachsen zu lassen.[5]) Der Zweck dieser Vorschrift ist nach Jûsuf die weitere Verächtlichmachung des Aussätzigen und damit also eine Verstärkung seiner Strafe. „Und andererseits", so fährt er dann (S. III) fort, „(ist das Enthüllen des Haupthaares angeordnet), weil das Haupthaar das höchste ist am Menschen, und es gewürdigt wird, קדש[6]) zu heissen, beim Nasir nämlich, weil auch auf dem Altar[7]) davon dargebracht wird, und er (der Nasir) stets bedeckt ist mit der Kopfbedeckung, die ihm seiner Würde nach zukommt[8])." Der Aussätzige, der im Gegensatz zum Nasir seine Heiligkeit verloren und sie erst wieder erwerben soll, hat sich dieses, den Menschen auszeichnenden

---

[1]) Ibrahim a. a. O. pg. 62b hat hier, offenbar infolge eines Schreibfehlers, פרומים und übersetzt auch demgemäss مشقوق. Vgl. S. 28, Anm. 2.).

[2]) Auch die Worte גדל פרע שער ראשו in Num. 6, 5, wo selbst diejenigen Versionen, die hier mit Jûsuf übereinstimmen, das Wort פרע anders nehmen als hier, übersetzt Jûsuf mit عظم كشف شعر راسه. (Kap. 18 der Hdschr. L. pg. 167b.)

[3]) Mo'ed qat. 15a.

[4]) Vgl. jedoch Tosaf. das.

[5]) Die erste Auffassung geben wieder: LXX, Vulg., Kimchi, Cler., ID Mich., Rosenm., Ewald, Gramberg, Luther u. A., während man in neuerer Zeit mehr zur 2. Auffassung neigt. (Vgl. Kamphausen in Riehms HWB., Keil, Dillmann, Strack, Hirsch). Noch eine 3. Ansicht („Abscheren des Haares") vertreten Ges., de W., Maur.

[6]) Vgl. Num. 6,5.

[7]) ibid. v. 18.

[8]) Vgl. Seite III, Note c.

Kopfbundes zu entledigen. Nach den Rabbinen und den Neueren ist darin einfach ein Gestus der Trauer zu erblicken.

3). ועל שפם יעטה Hierunter versteht Jûsuf wie Ibrahim die Verhüllung des Mundes mit dem Litham (لثام)[1]. Eine Begründung dieser Vorschrift wird nicht versucht. Die Rabbinen verstehen darunter einmal das Verhüllen des Hauptes, das Herabziehen der Hauptbedeckung bis über die Lippe, bezw. bis zum Backenbart[2]), andererseits aber auch das Verbot für den Aussätzigen, einen Mitmenschen zu grüssen (שאילת שלום)[3]).

4). „Die Entfernung des Aussätzigen aus dem Lager"[4]). „Und wenn jemand fragen wird, was der Grund sei für das Abgesondertsein und das Getrenntwerden, (so ist) die Antwort, dass es dafür verschiedene Gründe giebt und unter anderen[5]) den, dass die Menschen davon zurückgehalten werden sollen, den Geruch seiner Seele aufzunehmen"[6]). S. IV.

---

[1]) Der Litám oder Lithám (لثام) ist ein Stück Zeug, womit ein Beduine den unteren Teil des Gesichts bedeckt, oft um nicht von anderen Arabern erkannt zu werden. Vgl. E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, deutsch von Zenker, Bd. III, 37. Lpz. 1852.

[2]) Mo'ed qat. 24a und Hirsch zu unserer Stelle.

[3]) Das. 15a. Auch dies alles sind Bestimmungen für den Trauernden, die auf den Aussätzigen übertragen sind. (vgl. auch Münch S. 160). Ibn Esra führt als Grund für das Verhüllen an, „dass er nicht Schaden anrichte durch den Hauch seines Mundes."

[4]) Über die zwischen 3) und 4) stehende Bestimmung טמא טמא יקרא spricht der Verf. offenbar deshalb nicht, weil sie keiner näheren Erklärung bedarf. (Vgl. Mo'ed qat. 5a, woselbst auch die Wiederholung des Wortes טמא begründet wird).

[5]) Ein weiterer Grund für das Leben des מצרע in der Einsamkeit ergiebt sich aus Kap. 2b 5) dieses Teiles der Einleitung. Vgl. darüber auch S. 24, Anm. 3 und Ibr. pg. 62b.

[6]) Ibr. knüpft an die Erklärung dieser beiden Verse noch eine längere Auseinandersetzung. وانا اذكر لك هاهنا علامات الجذام الاصلى حتى يكون كتابنا هذا كاملا. (pg 63a, b).

b) Einzelne weitere Bestimmungen, die in der Schrift zumeist nicht einmal erwähnt sind.

1). „Ueber die Ausübung der Gebote". „Es liegt ihm ob zu beten und Gott zu benedeien. Wenn sich bei ihm ein ‚nächtlicher Zufall' (קרי לילה) ereignet, bedarf er der Reinigung, auch wenn er etwas von den Spuren der נדה berührt, muss er sich davon reinigen. Ebenso bedarf er, wenn er ein Grab betritt, der Reinigung des ersten Grades[1]. Er muss den Sabbat beobachten und die Festtage, das Fasten des Versöhnungstages[2] und das 7 Tage (währende) Essen des ungesäuerten Brotes. Dagegen soll er sich von der Ausübung eines anderen Gebotes zurückhalten, so z. B. von der Ausführung des Gebotes des פסח, von der heiligen Wallfahrt und diesen ähnlichen" (S. V). Aus den hier angeführten Beispielen dürfte sich ergeben, dass der Aussätzige zur Ausübung aller Gebote verpflichtet ist, soweit dazu nicht das Zusammenkommen mit seinen (reinen) Mitmenschen erforderlich ist[3].

[1]) Unter der „Reinigung des ersten Grades" dürfte die Besprengung des zu Reinigenden mit dem מי נדה am 3. und 7. Tage nach seiner Verunreinigung (Num. 19,12) zu verstehen sein. Im Übrigen ist uns bisher über die Auslegung der Gesetze betr. Reinheit und Unreinheit von seiten der Sam. nicht viel bekannt. (Vgl. Wreschner, a. a, O. pg. 30 ff.).

[2]) Wie streng die Sam. verfahren in Bezug auf das Fasten am Versöhnungstage, ersieht man aus Wreschner a. a. O. pg. XXVIII und pg. 1 in der Note.

[3]) Das soll wohl auch mit den Worten gesagt sein: فما هو قياس الممتنع والملتزم به (das. S. V). Auch die Rabbinen kennen keine Ausnahmebestimmungen für den Aussätzigen in Bezug auf die Ausübung der Gebote.

2). „Verbot für den Aussätzigen, sich zum Zwecke seines Lebensunterhaltes selbst einen Teig zu kneten“: „Es ist ihm dies nicht erlaubt, da es nötig ist, dass das, was er an Speisen verzehrt, rein ist, damit die innerliche Reinigung äusserlich angedeutet werde; dann auch deshalb, weil jemand, dem etwas derartiges zugestossen ist, die Gesetzesbestimmungen nicht völlig erfüllen kann, es ihm aber auch nicht erlaubt ist, eine Speise zu geniessen, von der nicht חלה קדש לכהן abgesondert worden ist“ (S. V). Auf 2 Gründe also ist dieses Verbot zurückzuführen. Einmal soll er nicht eine Speise zu sich nehmen, die schon bei ihrer Herstellung von ihm durch Berühren verunreinigt worden ist[1]), andererseits aber dürfte er eine solche Speise auch deshalb nicht geniessen, weil er von derselben nicht die dem Priester zukommende Hebe (חלה)[2]) absondern kann, da eine Absonderung derselben von einem unreinen Teige nach Ansicht der Samaritaner ihren Zweck verfehlen würde. Bei den Rabbinen findet sich ein derartiges Verbot nicht[3]).

3). „Verbot, vom Fleisch der שלמים (Friedensopfer) zu essen“. „Es ist ihm dies nicht erlaubt[4]); und wenn jemand fragen sollte, wie kann es ihm erlaubt sein (von einem Teige) zu essen, von dem חלה abgesondert worden, die doch auch קדש ist, während es ihm verboten ist, von den שלמים zu essen, so (laute) die Antwort, dass חלה nur קדש לכהן ist, weshalb es ihm erlaubt sei, von einem Teige zu essen, von

---

[1]) Ob es ihm gestattet ist, die Speise zu geniessen, wenn sie nach ihrer Herstellung durch seine Berührung unrein geworden ist, oder ob es nötig ist, dass er dieselbe mit einem nicht verunreinigungsfähigen Gegenstande (deren auch die Sam. einige kennen.) aufnehme, muss dahingestellt bleiben.

[2]) Num. 15, 18 ff.

[3]) Vgl. M. Challah 2, 3. Zur Entscheidung der Controverse das. vgl. Selig Bamberger, Maimonides' Commentar zum Tractat Challah, pg. 18, Anm. 40.

[4]) Vgl. Lev. 22,4. Das Verbot ist zwar hier nur an die Priester gerichtet, erstreckt sich aber auch auf Nichtpriester.

dem diese abgesondert worden, dass es ihm aber nicht erlaubt sei, (von einem Opfer) zu geniessen, was (d. h. von dem etwas) als Eigentum auf dem Altar dargebracht worden ist; und da es erlaubt ist, dass die von den Teigen abgesonderte חלה jeder Priester, selbst wenn er einen körperlichen Fehler hat[1]), isst, so darf auch der Aussätzige von diesen Teigen geniessen. Verboten ist ihm[2]) nur von dem (Opfer) zu essen, von welchem Teile auf dem Altar dargebracht worden sind, da der Altar nur teilen darf mit jemandem, der selbst heilig[3]) ist" (S. VII).

4). „Uebertragung der Unreinheit". „Wenn jemand (mit einem Teile seines Körpers) eine Ueberdachung bildet über dem Aussätzigen oder ihn berührt[4]), so ist für den Betreffenden (zur Aufhebung der so erlangten Unreinheit)[5]) ein Tauchbad (טבילה) nötig, für ihn wie für seine Kleider; und wenn unter seinen Kleidern etwas ist, was gewaschen werden muss (כבוס), so muss er das thun. Und so ist es mit allem, was in seine Nähe kommt und eine Ueberdachung über ihm bildet, (wenn es) von dem (ist), was Reinheit annimmt (wieder rein werden kann). Wenn es aber etwas von den Geräten ist, die (einmal verunreinigt,) die Reinheit nicht annehmen, so ist es unrein und wird niemals wieder rein"[6]) (S. VIII).

---

[1]) Lev. 21, 21/22.

[2]) Trotzdem ein mit einem körperlichen Fehler behafteter Priester auch davon essen darf.

[3]) Ein Aussätziger aber hat seine Heiligkeit eingebüsst.

[4]) Vgl. Maim. הלכ' טומאת צרעת X, 11/12.

[5]) Zur Übertragung der Unreinheit ist zu bemerken, dass nach den Sam., gegen die Tradition der Juden, die unreinen Gegenstände ihre Unreinheit, (d. h. denselben Grad) stets auf andere, sie berührende, hier also auch sie überdachende Gegenstände übertragen, diese wieder auf die sie berührenden und so fort so lange, bis ein verunreinigungsunfähiger Gegenstand dazwischentritt. (Kap. X bei Munagga, vgl. Wresehner a. a. O. pg. XXIV).

[6]) Vgl. Lev. 11, 32 ff.

5). „Verbot, ein Geschäft oder Handwerk zu betreiben". „Es ist ihm nicht erlaubt, dass er ein Handwerk, noch dass er irgend ein Handelsgeschäft betreibe, bis dass ihm von Gott Heilung wird" (S. VIII). Im Talmud[1]) wird ebenfalls die Frage aufgeworfen, ob es dem Aussätzigen gestattet ist, eine Arbeit zu verrichten, doch bleibt diese Frage daselbst unentschieden[2]). Jûsuf begründet obiges Verbot folgendermassen: „Er muss zurückgezogen leben und zu Gott bei Tag und Nacht beten. Betreibt er aber ein Handwerk, so wird er durch diese Beschäftigung daran gehindert, für sich zu beten, und er vergisst den Weg, durch eben dessen Vergessen dies (seine Krankheit) über ihn gekommen ist".

---

[1]) Mo'ed qat. 15b.

[2]) Man vgl. jedoch T. b. Šabbath, 133 b und Raschi daselbst. Ferner רשב"א (R. Salomo ben Adêreth) z. St. Maimonides spricht sich über diese Frage nicht aus. Vgl. R. Josef Karo in s. Comm. כסף משנה zu Maim. a, a. O. 10,6.

3. Einteilung der Zarâath.

In der Einteilung der Zarâath, wenigstens soweit sie am Menschen selbst auftritt, findet sich nicht nur eine bedeutende Differenz zwischen Juden und Samaritanern, sondern es gehen auch unter den letzteren selbst darüber die Meinungen etwas auseinander. Während es den Juden durch ihre Tradition, der sämtliche jüdische Commentatoren folgen, feststand, dass die Lev. 13, 2. genannten שאת, ספחת. בהרת vier Nüancen von weissen Flecken bezeichnen, indem ספחת keine bestimmte Nüance, sondern in seiner Bedeutung als „etwas einem anderen sich Anschliessendes[1])", ebensowohl eine Nebennüance von der voranstehenden שאת, wie von der folgenden בהרת bezeichne, sind nach den Sam., mit denen hierin sämtliche christliche Commentatoren übereinstimmen, diese 3 Worte Benennungen für 3 bestimmte Arten der Z. Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass Munagga a. a. O. gegen unseren Verf. diese 3 Arten in 2 Klassen einteilt. Wir werden unten im Kap. 6 noch näher darauf zu sprechen kommen.

Es hiesse, über unsere Aufgabe weit hinausgehen, wollten wir hier, wo wir über samaritanische Traditionen zu handeln

---

[1]) Zur Erklärung des Wortes ספחת und über die 4 Arten der Z. überhaupt vgl. M. Negaim I, 1 und Commentare daselbst, Hirsch a. a. O. und öfter. Auf I Sam. 2, 36 unter anderem zur Erklärung dieses Wortes wird auch bei Munagga in der „Glosse zur Schrift" pg. 85b hingewiesen. Mun. stellt wohl auch gerade wegen dieser Bedeutung des Wortes ספחת und בהרת in eine Klasse, indem erstere aus der letzteren entsteht. Vgl. auch S. 37. Anm. 3).

haben, auf alle Einzelheiten der in dieser Beziehung viel ausführlicheren, jüdischen Tradition[1]) eingehen. Doch seien wenigstens ein paar Bemerkungen gestattet, weil sie zur Erläuterung des wenigen, uns von den Samaritanern Überlieferten beitragen dürften. Es ist bereits angedeutet worden, dass die Juden einen wesentlichen Unterschied zwischen den in diesem Verse angeführten Arten der Z. nicht kennen. Nach ihnen besteht vielmehr der Unterschied lediglich in der verschiedenen Nüance des Weiss[2]). Daraus ergiebt sich der Satz שמצטרפין זה עם זה[3]), dass mehrere Arten zusammengerechnet werden können, um das nach der Überlieferung (הלכה למשה מסיני) nötige Mass eines גרים (= $1/2$ kilikischen Bohne = 9 Linsen)[4]) zu bilden, und der nicht minder wichtige Satz, כל מקום שנאמר בהרת הוא הדין לשאר ד׳ מראות של לובן או של פתוך[5]), dass überall, wo in der Schrift in diesem Kapitel für בהרת (oder für שאת, oder für ספחת) eine Gesetzesbestimmung erwähnt wird, dieselbe auch auf sämtliche anderen Arten der (auf der bis dahin gesunden, unbehaarten Haut auftretenden) Z. Anwendung findet. Wenn nun aber nach diesem Satze beispielsweise die bei der שאת erwähnte מחיה (vgl. Kap. 4) auch für die בהרת, und das bei der בהרת oder deren Nebennüance erwähnte מראה עמק auch für die שאת Zeichen der Unreinheit bezw. überhaupt charakteristisch sein soll, so nimmt man wohl am besten mit Wessely[6]) an, dass die Schrift bei den einzelnen Arten der Z. immer dasjenige Zeichen der Unreinheit aufführt, das bei dieser Art

---

[1]) Man vergleiche M. Negaim I-X, Commentare daselbst und Maimonides a. a. O. I-IX.

[2]) Vgl. S. 35, Anm.

[3]) Ob alle Arten der Z. zu diesem Zwecke miteinander verbunden werden können, oder ob einige von dieser Regel ausgenommen sind, ist nicht ganz ausgemacht. Vgl. M. Negaim I, 3 und Commentare daselbst.

[4]) Vgl. M. Negaim 6, 1.

[5]) Vgl. Maim. a. a. O. I, 9.

[6]) Vgl. dessen Commentar zum Pentateuch an den betr. Stellen.

gerade am häufigsten vorkommt, ohne zu verkennen, dass man hier, wie oft in diesem Abschnitt der Schrift, der den Erklärern so manche Schwierigkeit bereitet hat, auf eine blosse Vermutung angewiesen ist.

Sehr leicht kommen über diese Frage die Samaritaner hinweg, indem sie, (die eine bestimmte Tradition in dem Sinne wie die הלכה למשה מסיני bei den Juden nicht anerkennen,) erklären, dass für die einzelnen Arten der Z. nur diejenigen Zeichen Unreinheit bewirken, die bei der betreffenden Art in der Schrift erwähnt werden Dafür ergeben sich dann allerdings wieder andere Schwierigkeiten. [1])

Nach der Auffassung unseres Verf. ist daher der die Z. behandelnde Abschnitt der Schrift wie folgt zu disponieren:

A. Zarâath am Menschen. (Kap. 13, 1—46).

- I. Einleitung zu diesem Teile. (13, 1 – 2).
- II. Die einzelnen Arten. (13, 3—44).
  - a). Die verunreinigenden Arten. (13, 3—37).
    - 1). solche, die am ganzen [2]) Körper auftreten können. (13, 3—28).
      - α). solche, die auf der bis dahin gesunden Haut entstehen. (13, 3—17).
        - $\alpha\alpha$). בהרת. (v. 3).
        - $\beta\beta$). ספחת. [3]) (vv. 4—8).
        - $\gamma\gamma$). שאת. (vv. 9—17).

---

[1]) So steht z. B. v. 4 der Ausdruck בהרת, obgleich nach unserem Verf. dort nur von ספחת, v. 19 neben בהרת auch שאת, obgleich dort nur von בהרת gesprochen wird u. s. f. Die erste von diesen Schwierigkeiten, die nach Mun. (vgl. Anm. 3 und S. 35, Anm.) überhaupt wegfällt, liesse sich ev. so erklären, dass man annimmt בהרת stehe hier in weiterem Sinne; doch wäre dann nicht einzusehen, warum Jûsuf es nicht auch vv. 38,39 in weiterem Sinne nimmt, während in Wirklichkeit nach ihm der בהק nur eine Unterart der בהרת (im engeren Sinne) ist.

[2]) d. h. auf der behaarten sowohl wie auf der unbehaarten Haut.

[3]) Nach Mun. fallen $\alpha\alpha$) und $\beta\beta$) unter eine Klasse: لان הספחת يكون اولا בהרת ومنتقلة عنها الخ (pg 86b und öfter ähnlich). Als Begründung dafür, dass die Schrift zuerst die בהרת und ספחת beschreibt

β) solche, die auf e. geheilten שחין oder מכוה entstehen. (Arten der בהרת). (13, 18—28).

2) Eine Zarâath, die nur auf dem Kopfe oder am Bart auftritt. (13, 29—37). (1. Art des נתק).

b) Der nicht verunreinigende בהק. (Unterart der בהרת). (13, 38—39).

c) Noch e. Art, die spec. dem Kopf und Bart eigentümlich ist. (2. Art des נתק). (13, 40—44).

III. Schluss: Die Vorschriften für den von d. Zarâath Betroffenen. (13, 45—46).

B. Zarâath am Kleid. (13, 47—59).

C. Reinigungszeremonien für den von der Zarâath Geheilten. (14, 1—32).

1) Die Zeremonien des ersten Tages und die Wartezeit. (14, 1—9).

2) Die Opfer und die Zeremonien des 8. Tages. (14, 10—32).

a) Die Opfer des Reichen. (14, 10—20).

b) Die Opfer des Armen. (14, 20—32).

D. Zarâath am Haus. (14, 32—48).

E. Reinigungszeremonien für das von der Zarâath befreite Haus (14, 49—53).

F. Unterschrift des ganzen Gesetzes. (14, 54—57).

Für die Behandlung der einzelnen Arten der Z. behält Jûsuf in B. bis E.[1]) diese Reihenfolge bei. In A. dagegen verfährt er insofern systematischer, als er alles, was nach ihm unter die Kategorie בהרת fällt, für die Erklärung zusammennimmt. Da nun für I. eine Erklärung nicht nötig ist und III.

---

und dann die שאת, trotzdem im v. 2 die Reihenfolge umgekehrt ist, führt er an, „dass es üblich sei, wenn man mehrere Dinge zu beschreiben habe, zu beginnen mit der Beschreibung dessen, das zuletzt erwähnt worden, und dann erst zu dem Vorhergehenden zurückzukehren.“ (pg 87a). (Ein Grundsatz, nach dem auch in der Mišna öfter verfahren wird. Vgl. T. b. Nedarim 2b). Dieselbe Begründung lässt sich natürlich auch für die Reihenfolge nach Jûsuf geben.

[1]) F. bedarf keiner Erklärung.

bereits oben (pg. II ff.) ausführlich von ihm behandelt worden, so wählt er für A. folgende Einteilung:[1])

I. Die Zarâath auf der unbehaarten[2]) Haut. (עור בשרו).
 1) שאת.
 2) בהרת.
  a) auf dem bis dahin gesunden Körper.
   α) die nicht verunreinigende בהרת (בהק).
   β) die verunreinigende (eigentliche) בהרת.
  b) auf e. geheilten שחין oder מכוה.
   α) auf dem שחין.
   β) auf der מכוה.
 3) ספחת.

II. Die Zarâath auf den behaarten Hautbezirken, d. i. dem Haupt- und Barthaar.
 1) ספחת.
 2) בהרת.
 3) נתק.
  a) solcher ohne Haarausfall[3]).
  b) solcher mit Haarausfall. (קרח und גבח).

Wir kommen nunmehr zu den einzelnen Teilen selbst und somit zunächst zur שאת.

---

[1]) Bei Mun. ist die Einteilung bei weitem nicht so übersichtlich, während Ibr. überhaupt keine systematische Einteilung giebt, sondern einen Vers nach dem anderen übersetzt und ev. erklärt.

[2]) d. h. am ganzen Körper mit Ausnahme des Kopfes und des Bartes.

[3]) Siehe darüber weiter unten Kap. 7.

4.

שאת[1].

„Sie wurde mit diesem Namen benannt, weil sie höher erscheint als der Körper“. (S. VIII.). Auch im Talmud[2]) heisst es אין שאת אלא גבוה. „שאת bedeutet Erhebung.“ Doch wird dies von den jüdischen Commentatoren[3]), denen es feststand, dass sämtliche 4 Arten der Z. tiefer als die Haut erscheinen[4]),

---

[1]) Eine Übersetzung giebt Jûsuf hier so wenig wie später von den Bezeichnungen der anderen Arten. Ibr. übersetzt شامه, desgleichen Munagga. Die Neueren übersetzen „Erhebung“ der Haut an einer Stelle des Leibes, ein erhabener Fleck wie „Finne, Linsenmal“ (Keil), „Grind“ (Dillmann), „Anschwellung“ (Strack). Targ. Onk: עמקא, עמיק, עמיקתא. Jer: שומא. Sam: שומה, Syr: ܫܘܡܬܐ, LXX οὐλή, Vulg. cicatrix Eine Zusammenstellung von weiteren Übersetzungen, besonders auch in die modernen Sprachen, giebt Münch, pg. 97f.

[2]) T. b. Šebuoth, 6b, u. ö.

[3]) Vgl. z. B. Nachmanides, der sehr ausführlich darüber spricht.

[4]) „Die Erscheinung der Zarâath ist tiefer, nicht bildet die Stelle selbst eine Vertiefung“ (Sifra z. St.), „wie die sonnenhelle Fläche unter dem Schatten liegend“ erscheint (das.). Doch heisst es ebenfalls das. in Bezug auf die שאת: „שאת bedeutet „erhöht“, gleichwie der Schatten höher erscheint als die sonnenhelle Fläche“. Da aber auch hier das „erhöht“ nur relativ genommen wird, so erklärt es sich ohne weiteres dass die Rabbinen das „tiefer Erscheinen“ nirgends als besonderes Zeichen der Unreinheit aufzählen, nicht aber, als ob sie diesem Kennzeichen, das von der Schrift so oft ausdrücklich hervorgehoben wird, „keine wesentliche Bedeutung zugeschrieben“ hätten, wie Münch, pg. 112 meint. Vgl. übrigens Malbims Erklärung zu Sifra z. St. (13,3), der sehr ausführlich über diese Frage spricht. Auch Mun. nimmt es nur relativ, denn er schreibt pg. 77b: وسمى بعض هذه שאת اذا كان غيرمنخفضه فكانها مرتفعه بالاضافه الى אלבהרת.

als nicht absolutes, sondern nur relatives Erhabensein genommen, relativ nämlich im Verhältnis zu der helleren, und daher noch tiefer erscheinenden בהרת. Jûsuf dagegen scheint es absolut zu nehmen, da er ja nicht vom Verhältnis zur בהרת spricht, vielmehr ausdrücklich hinzusetzt „als der Körper". Darum wird auch das „tiefer Erscheinen" bei der שאת nicht unter den Zeichen aufgezählt, die Unreinheit bewirken. Über diese schreibt unser Verf. weiter:

„Und die Zeichen der Unreinheit darin sind 3, und zwar das glänzende Weiss, das weisse Haar und wenn in ihr eine kleine Stelle von der Farbe des Körpers in dem Weissen ist[1]), und wenn diese vereint[2]) auftreten, dann tritt Unreinheit ein. Und wenn sich kleine Stellen von der Farbe des Körpers in dem Weiss finden, so war das bereits in dem früheren Stadium der Krankheit, indem es (bis jetzt) verborgen war; nachdem es aber (nunmehr) sichtbar geworden, tritt seine Entfernung[3]) ein" (S. IX).

Lev. 13, 10—11 wird als Belegstelle hierfür angeführt, da aus derselben hervorgehe, dass er für unrein zu erklären sei, ohne dass es nötig wäre, ihn vorher (zur Beobachtung) ein-

---

[1]) Mun. zählt dieselben Zeichen auf. Auch die Rabbinen, die die weisse Farbe nicht als besonderes Zeichen mitzählen, stimmen im übrigen mit Jûsuf überein, indem sie für das Anfangsstadium (vgl. Münch, pg. 114 ff) nur „das weisse Haar" und „das gesunde Fleisch" als Zeichen der Unreinheit nennen. Später bei der Besichtigung nach der ersten oder zweiten Isolierung des Aussätzigen genügt es auch, wenn die Z. sich während dieser Isolierung ausgebreitet hat, um den Aussätzigen für unrein zu erklären.

[2]) Ebenso Mun., während nach den Rabbinen e i n e s der in vor. Anm. erwähnten Zeichen dazu genügt.

[3]) Jûsuf gebraucht hier für die „Entfernung", mit der die Unreinerklärung verbunden ist, den Ausdruck عزل, den er gleich darauf und öfter auch für das zum Zwecke der Beobachtung anzuordnende „Einschliessen" anwendet.

zuschliessen (zu isolieren[1]). Dass בשר חי auf der Z. verunreinigend wirke, wird damit erklärt, dass „die Lebenden und die Toten sich nicht vereinigen.“ (S. IX).

„Tritt diese (Zarâath)“, so fährt Jûsuf fort, „an einer Stelle auf, an der keine Haare wachsen, wie die Hand, die Stirn, d. untere Teil des Fusses, so soll er ihn auf 2 Zeichen hin, nämlich auf die weisse Farbe und das בשר חי hin, für unrein erklären.“ Treten aber diese 3 bezw. 2 Zeichen der Unreinheit nicht vereint auf, selbst nachdem er ihn eingeschlossen[2]) hatte, so habe er ihn freizusprechen, d. h. für rein zu erklären. Dasselbe sei der Fall, wenn die Z. sich über den

---

[1]) Vgl. S. 41, Anm. 3. Den Ausdruck צרעת נושנת, der von der Schrift hier gebraucht wird, erklärt Jûsuf nicht weiter. Mun. dagegen führt (pg. 79a) 3 Erklärungen an. Danach bedeutet es entweder „alt, veraltet“ (Belegstelle ישן נושן Lev. 26,10), oder „es kommt von משנה, das erklärt wird durch שני העמר לאחד (Ex. 16,22) und die Wurzel des Wortes ist השנה. Wir finden aber auch noch eine andere Ableitung, nämlich von שנן. Und seine Bedeutung ist das „Einüben und öftere Wiederholen“, und diese ist gesichert durch das Wort der Schrift ושננתם לבניך.“

[2]) Ob einer Einschliessung auf 7 Tage hier und bei der בהרת noch eine zweite auf fernere 7 Tage zu folgen hat, wird von unserem Verf. so wenig wie von Mun. gesagt. Es scheint, dass nach ihrer Ansicht bei der שאת und der בהרת schon nach den ersten 7 Tagen nach der einen oder der anderen Richtung hin die Entscheidung zu treffen ist. Es hätte das dann seine Begründung darin, dass in d e n Teilen der Schrift, die sich nach Jûsuf ausschliesslich auf שאת und בהרת beziehen, von einer Wiederholung des Einschliessungsaktes nicht gesprochen wird. Bei der auf der Stelle eines שחין und einer מכוה auftretenden בהרת scheint Mun. es fast dem Belieben des Priesters oder des Aussätzigen anheimzustellen, ob die Einschliessung ev. zu wiederholen ist, da es das. auf pg. 82a heisst: وان بقى على حاله فقد يجوز ان يستحجن اسبوع ثانيا الخ.

Nach den Rabbinen findet bei שחין und מכוה wirklich nur eine einzige Einschliessung statt (M. Negaim 3,4 und 9,1), während sie bei sämtlichen 4 anderen Negaim nach Lev. 13, 4/5 ev. zu wiederholen ist, was sich auch schon aus der im Kap. 3 von uns erwähnten Regel ergiebt. (Vgl. M. Negaim 3,3).

ganzen Körper ausbreitet (vv. 12/13), während er ihn bei der Wiederkehr des „gesunden Fleisches“ von neuem für unrein zu erklären habe. (das.).

Dies führt Jûsuf an, ohne ein Wort der Erklärung hinzuzufügen; es ist ja auch an sich klar genug. Damit schliesst er aber zugleich den Abschnitt über die שאת ab und geht im nächsten Kapitel zur בהרת über.

5.

בהרת.[1]

Über die Einteilung der בהרת, wie sie J û s u f giebt, ist bereits im Kap. 3 gesprochen worden. Danach nennt er an erster Stelle den בהק[2]). „Es ist ein weisser Fleck, von blasser Farbe, und zwar ist er rein und verursacht keine Unreinheit, sei es dass er enger[3]) (von Umfang) wird, oder sich ausbreitet, daraufhin, dass sich die blasse Farbe vorfindet, ist ein für unrein Erklären noch nicht erforderlich, wie das aus Lev. 13,39 hervorgeht.“ (S. X.)

---

[1]) Vgl. S. 40, Anm. 1. Ibr. und Mun: بَقَعة. Die jüd. wie die christl. Commentatoren leiten es ab von בהר „leuchten, glänzen.“ Es ist eine „aufgedunsene glänzende Stelle der Haut, eine helle Flechte oder Blase“ (Keil), „eine lichte Stelle, ein lichter Fleck auf der sonst dunklen Haut der Hebräer“ (Dillmann, Strack.) Hirsch übersetzt „Glanzweisses“. Targ. Onk. בהרא, Sam. בהרה, Jon. und Jer. בהקא, Syr. ܒܗܘܪܐ, LXX. *τηλαυγής, τήλαυγμα, αὐγάζον* (v. 23), *αὔγασμα* (vv. 39.56). Vulg. lucens quippiam, candor oder albor. (Vgl. Münch S. 97 ff.).

[2]) בהק, von בהק im Syr. „weiss sein,“ kommt sonst in der Schrift nicht vor (Ibn. E.). Es wird von den Versionen meistens durch dasselbe Wort wiedergegeben. Auch unser Verf., wie auch Ibr. und Mun., übersetzen بَهَق. „Der Bohaq, ein nicht verunreinigender Aussatz, der weder ansteckt noch sich vererbt, hat diesen Namen noch jetzt bei den Arabern“. (Strack). vgl. Forsk. bei Niebuhr, Arabien pg. 135 und 137 und Sonnini, Reisen II, pg. 195 f. In der LXX und bei Celsus *ἀλφός*. Münch S. 133 f.

[3]) Über das „Engerwerden“ als Zeichen der Unreinheit vgl. S. 47, Anm. 2).

Es folgt die בהרת, die auf der bis dahin gesunden Haut entsteht und Unreinheit zur Folge hat. „Es ist ein weisser Fleck, dessen Schein tiefer ist als die Haut in seiner Nähe.“

Der Priester hat einen damit Behafteten für unrein zu erklären, ganz wie bei der שאת, auf Grund von 3 bezw. 2 Zeichen, indem nur für das בשר חי hier das „tiefer Erscheinen“ als 3. bezw. 2. Zeichen der Unreinheit eintritt. (Lev. 13,3). „Wenn man aber nur ein[1]) Zeichen findet“, so fährt Jûsuf (das.) fort, dann soll er ihn eine Woche[2]) lang isolieren und entfernen, denn bei keiner Entscheidung wird eine Sache durch weniger als zwei[3]) Zeugen festgestellt. Wohl dürfen mehr Zeugen vorhanden sein, aber nicht weniger“.

---

[1]) Diese Regel, die doch eigentlich, oder wenigstens ursprünglich nur für das Gerichtsverfahren aufgestellt ist, wird von unserem Verf. öfter in der Exegese angewandt. So heisst es im 7. Kap. dieses seines Werkes (L. pg. 96b), wo davon die Rede ist, dass ein Säugetier zum Genuss nur erlaubt sei, wenn dasselbe Wiederkäuer ist und gespaltene Klauen hat: وكلما لا يجمع هذه العلامتان فليس ينباح الاكل ولاحوى علامه واحده فلا ينباح اذ ذلك كالشاهد الواحد فلا يقوم به عقد الخ.

„Überall da aber, wo diese beiden Zeichen nicht vereint sind, da ist es nicht erlaubt davon zu geniessen, denn ein einzelnes genügt nicht, und es ist damit nicht erlaubt, da es einem einzelnen Zeugen gleicht, durch dessen Aussage ein Vertrag nicht verbindliche Kraft erhält.“

[2]) Vgl. S. 42, Anm. 2).

[3]) Danach könnte man meinen, dass zwei Zeichen auch an behaarten Stellen des Körpers genügen, doch geht aus dem Ganzen wiederholt hervor, dass das nicht der Fall ist. Es soll einem solchen irrtümlichen Schlusse auch vielleicht durch den folgenden Satz ausdrücklich vorgebeugt werden. Vgl. dazu Deut. 17, 6 und 19, 15. Hier mag unser Verf. einen Anhaltspunkt dafür finden, dass in einzelnen Fällen 3 Zeugen (bezw. hier 3 Zeichen) erforderlich sind. Zur Erklärung dieser Verse nach der jüd. Tradition vgl. T. b. Makkoth 5b, und Hirsch z. St.

Die beiden übrigen, ebenfalls verunreinigenden Arten der בהרת sind die, welche auf den „Spuren" des שחין[1]) oder der מכות אש[2]) auftreten. Während bei den bisher genannten Arten der Z. nur die weisse Farbe ein Zeichen der Unreinheit ist, wird bei diesen Arten auch ein mit Rot gemischtes Weiss[3]) als Unreinheit bewirkend eingeführt. „Und es entsteht auf jedem einzelnen von ihnen ein reines Weiss oder ein rötliches Weiss, dessen Röte nicht wirkliche Blutfarbe ist, das aber auch nicht das Aussehen von חי hat, oder es ist ein rötlicher Fleck und das Weiss in ihm, während sonst das Rot in dem Weiss ist, oder es sind beide zusammen (gemischt)". (S. XII.) Als weitere Zeichen, die erforderlich sind, um einen Menschen für unrein zu erklären, gelten auch hier das weisse Haar und das „tiefer Erscheinen" der betr. Stelle, mit dem Unterschiede jedoch, dass letzteres hier schon als Zeichen der Unreinheit mitgezählt wird, wenn die Stelle auch nur um ein Weniges niedriger erscheint als die sie umgebende gesunde Haut. Darum stehe hier statt des gewöhnlichen עמק der Ausdruck שפל[4]). (Lev. 13, 19/20).

---

[1]) שחין $\sqrt{\text{שחן}}$ „heiss, entzündet werden" ist eine jede Hautentzündung, die entweder von innen heraus oder durch Schlag oder Verbrühen entstanden ist. (M. Negaim 9, 1). Mun. übersetzt قرحة. LXX· ἕλκος, Vulg. ulcus, Luth. Drüse. Vgl. Münch S. 126.

[2]) Eine Brandwunde, die durch Verbrennung mit Kohlen oder glühender Asche entstanden ist. (M. Negaim, 9, 1). Mun: كى. Münch daselbst.

[3]) Nach den Rabbinen gilt auch diese Farbennüance (das פתוך der Mišna) für alle Arten der Z. als Zeichen der Unreinheit.

[4]) Auch nach den jüdischen Commentatoren besteht ein Unterschied in der Bedeutung zwischen שפל und עמק. Vgl. z. B. Ibn E. zu v. 4, doch erklärt derselbe nicht, welches der Unterschied ist. Nach Wessely u. A. bedeutet שפל ein geringeres Tief als עמק. Malbim meint in s. Erkl. zum Sifra zu v. 20, עמק bedeute „tief von allen Seiten", שפל nur „tief auf einer Seite" (vgl. das.). Die Neueren bemerken darüber nichts.

„Wenn das weisse Haar auf dem שחין fehlt, so muss er ihn einschliessen[1]. und er bleibt in Gewahrsam bis einer von folgenden 3 Fällen eingetreten ist: bis die Z. sich entweder ausgebreitet oder geringeren Umfang angenommen hat, — und in diesen Fällen ist er unrein —, oder in ihrem Zustand geblieben ist, — und dann ist er rein.“ (S. XII.) Den Beweis für den ersten Fall liefert das Schriftwort Lev. 13,22. Der Fall wiederum, dass die Z. geringeren Umfang annimmt, sei zu vergleichen mit dem Fall, wo sie sich ausbreitet.[2] Der 3. Fall endlich folge aus v. 23.

„Das ist die Bestimmung für den שחין; für מכות אש gelten dieselben Bestimmungen, da bei beiden dieselbe Bezeichnung steht, indem es am Schluss des ersten Teiles heisst: צרבת השחין[3], am Schluss des 2. Abschnittes צרבת המכוה.“ (S. XIII.)

[1]) Vgl. S. 42, Anm. 2).

[2]) Die Rabbinen erwähnen nicht, dass in solchem Fall der Betr. für unrein zu erklären ist. Der Vergleichungspunkt zwischen diesen beiden Fällen ist nach Jûsuf das Heraustreten aus der früheren Umgrenzung, wie er das ausdrücklich bei der ספחת sagt. Auch Mun. weiss hiervon nichts.

[3]) „צרבת $\sqrt{\text{צרב}}$ ‚glühen, brennen‘ (Ez. 21, 3: Prov. 16, 27) ist eigtl ‚Brennen, Brand‘ und kann hier blos das bezeichnen, was von Haut und Fleisch durch die Entzündung ertötet ist und bei der Verheilung durch Abschieferung vergeht.“ (Dillmann). Hirsch übersetzt „Vernarbung“ nach Sifra (vgl. das.) Vgl. auch Maimonides, a. a. O. 5, 4. LXX *οὐλή* Vulg. cicatrix, Luth. Narbe. Vgl. Münch S. 127.

6.

ספחת.[1])

Nach den Rabbinen sind, wie wir (S. 35) gesehen haben, unter ספחת zwei der von ihnen aufgezählten 4 Arten der Z. begriffen, und es gelten nach ihnen für diese beiden Arten dieselben Vorschriften, wie für die beiden anderen. Im Gegensatz dazu ist nach Munagga die ספחת überhaupt keine eigentliche Z., sondern „liegt in der Mitte zwischen eigentlicher Z. und Bohaq“[2]) und unterscheidet sich nur dadurch hauptsächlich von letzterem, dass der בהק, selbst wenn er sich weiter ausbreitet über den Körper (פרח בעור) nicht verunreinigt, die ספחת hingegen in diesem Falle Unreinheit zur Folge hat. Unser Verf. zählt nun zwar die ספחת ebenso wie die beiden anderen Arten im Gegensatz zum בהק als verunreinigende Z. mit auf, sie weicht jedoch auch nach ihm in ihren Bestimmungen von jenen beiden mehr ab als diese unter einander.

ספחת nennt man nämlich nach Jûsuf auch eine Stelle am Körper, an der sich die Haut entfernt hatte durch eine Verletzung infolge einer Reise oder eines plötzlichen Tempe-

---

[1]) Vergleiche S. 40. Anm. 1 und S. 35, Anm. Ibr. übersetzt قشرة, Mun.: قشرة وقشطة. Nach den Neueren bedeutet es „gleichsam eine Ausschüttung aus dem Fleische oder der Haut“ (Knobel). $\sqrt{\text{ספח}}$ und ist zu übersetzen nach der Bedeutung von ספח als „giessen, ausschütten“ mit „Ausschlag“ (Dillmann, Strack) oder „Schorf, Grind“ (Keil). Targ. Onk.: עדיא oder עדיתא, Jon. קלופי, Jer. קלפא oder קלופי מיטפלא, Sam. קלפה (= squama, crusta scabiei, leuce [Castellus]), Syr. [illegible], LXX. *σημασία*, Vulg. pustula, Luth. schäbigt.

[2]) Vgl. S. 35. Anm. und S. 37. Anm. 3. Berl. Cod. pg. 78 b.

raturwechsels, dem der Körper ausgesetzt war; in solchem Fall bedarf es für dieselbe natürlich keiner besonderen Gesetzesvorschrift. Ist es aber ein (weisser) Fleck, so ist es, wenn auch das Haar in ihm sich noch nicht verändert hat, doch nötig, dass man den betr. Menschen ein oder zwei Mal für die Dauer von sieben Tagen isoliert, um ihn zu beobachten. Geht der Fleck während dieser Zeit nicht aus seiner Umgrenzung heraus, so ist der Betreffende rein. Eine solche מספחת ist nicht verunreinigend.

Zeichen der Unreinheit bei derselben sind vielmehr „das weisse Haar mit dem glänzenden Weiss und dem Heraustreten der Stelle aus ihrer Umgrenzung, sei es durch Enger- oder Breiterwerden; findet sich eins von diesen beiden mit dem Weiss, so geht es von seiner Reinheit zur (eigentlichen, verunreinigenden) מספחת über“ (S. XIV).

Jûsuf kommt also in der Sache eigentlich auf dasselbe hinaus wie Munagga, nur dass dieser auch hier nichts davon weiss, dass das „Engerwerden“ ein Zeichen der Unreinheit ist[1]).

Unser Verf. erwähnt in diesem Kapitel noch, dass einer, der zur „Einschliessung“ verurteilt war, ebenso wie ein entschieden für unrein Erklärter, erst seinen Körper baden und seine Kleider waschen muss, bevor er wieder rein wird, wenn auch hier nur von dem Kleiderwaschen ausdrücklich gesprochen wird. Er stimmt darin gegen die Neueren mit den Rabbinen überein[2]).

---

[1]) Vgl. S. 47, Anm. 2.

[2]) Vgl. M. Megilla 1, 7 und Commentare daselbst, Dillmann, 2. Aufl. Lpz. 1880 pg. 476.

7.

נתק [1].

Es ist bereits nach Kap. 3 Ende klar, dass Jûsuf auch an der behaarten Haut, am Kopfe und am Bart, ebenso wie an der unbehaarten Haut, 3 Arten der Zarâath unterscheidet, und zwar sind für ספחת und בהרת hier die Vorschriften durch nichts verschieden von dem in den Kapp. 5 und 6 bereits Ausgeführten, weshalb er für dieselben auch hier nur kurz auf oben verweist. Anders ist es mit der Unterart, die hier der שאת (Kap. 4) entspricht.

In dieser, dem נתק, werden wiederum zwei Unterarten unterschieden, von denen die zweite, die Z. der Kahlköpfe, im nächsten Kapitel besprochen werden soll. Bei der ersten aber ist vor allen Dingen ganz besonders zu beachten, — weil darin eine wesentliche Abweichung von der jüdischen Tradition liegt, — dass nirgends von einem Ausfallen der Haare als einem wesentlichen Merkmal dieser Z. gesprochen wird. Nach den Rabbinen dagegen ist unter נתק zum Unterschiede von קרחת und גבחת, das ein gänzliches oder unheilbares Kahlwerden des ganzen Kopfes oder eines Teiles desselben bedeutet, eine vereinzelte oder temporäre Ent-

---

[1]) „Das Wort kommt von נתק ‚raufen, reissen‘ und bedeutet eigtl. die Raufe, Reisse‘; es erklärt sich wie κνίφη Krätze von κνάω schaben, kratzen, ψώρα von ψάω, ψώω reiben, scabies von scabere und Krätze von kratzen“. (Knobel, Keil, Dillmann). Mun. in der „Glosse“ pg. 89b stellt es zusammen mit נתוק וכרות (Lev. 22, 24). Vgl. Münch pg. 131 ff.

haarung[1]) auf dem Kopfe oder dem Bart zu verstehen, die bei einer gewissen Ausdehnung selbst ohne Veränderung der Hautfarbe[2]) schon Einschliessung, und beim Hinzukommen eines weiteren Zeichens die Unreinerklärung, zur Folge hat, während nach den Samaritanern solche Z. erst dann für unrein zu erklären ist, wenn die Stelle tiefer erscheint als die übrige Haut und in ihr dünnes, goldgelbes Haar sich findet (v. 30).

Ist die Stelle zwar weiss, ihr Schein aber nicht tiefer, und ist auch kein schwarzes Haar darin, so soll der Priester den davon Betroffenen 7 Tage absperren (v. 31). Findet er die v. 30 genannten beiden Merkmale auch am Ende der 7 Tage nicht, und hat sich die Stelle auch nicht ausgebreitet, so hat sich der Betreffende an seinem ganzen Körper mit Ausnahme der verdächtigen Stelle[3]) scheren zu lassen, worauf er für weitere 7 Tage eingeschlossen wird. Wenn nun auch am Ende dieser Zeit die Stelle nicht tiefer erscheint als die übrige Haut, sie sich auch nicht weiter verbreitet hat, so sei er für rein zu erklären, und er habe

---

[1]) Hirsch übersetzt deshalb: „Enthaarung". was der Etymologie des Wortes durchaus entspricht. Nach den Sam. und den Neueren, die mit jenen übereinstimmen, muss man die Bezeichnung dieser Z. als נתק damit rechtfertigen, dass dieselbe das Ausfallen der Haare zur Folge haben kann, was natürlich gezwungener ist. Ueber die unterscheidenden Merkmale zwischen dieser Z. und der der Glatzköpfe in Bezug auf den Haarausfall gehen die Ansichten unter den Rabbinen auseinander. Zusammengestellt findet man dieselben bei Hirsch z. St.

[2]) Maim., a. a. O. 8, 1 und Commentare das. Das „tiefer Erscheinen", das nach den Rabbinen (vgl. S. 40, Anm. 4) sonst identisch ist mit der der Z. eigentümlichen weissen Farbe der Haut, wird von denselben hier anders erklärt. Vgl. Sifra und Hirsch z. St.

[3]) Nach den Rabbinen, nach denen das Ausfallen der Haare für den נתק charakteristisch ist, so dass derjenige, bei dem während seiner Isolierung noch weitere Haare ausgefallen sind, für unrein zu erklären ist, soll er, um ev. dies konstatieren zu können, 2 Reihen Haare ringsum die betr. Stelle stehen lassen. (M. Negaim 10, 5).

nur noch die Kap. 6 Ende erwähnten Reinigungszeremonien zu erfüllen. Doch soll er sich stets noch weiter beobachten; denn, sobald er bemerkt, dass die Stelle sich nachträglich noch weiter ausgebreitet hat, so hat er wiederum vor dem Priester zu erscheinen, der ihn nunmehr für unrein erklären soll, selbst wenn sich kein goldgelbes Haar auf der Stelle findet. Hat sich diese Stelle aber einmal ausgebreitet, so gilt der mit dieser Z. Behaftete erst wieder als rein, wenn dieselbe „in ihrem Zustande verbleibt“ und schwarzes Haar in ihr gewachsen ist.

---

8. Die Zarâath der Kahlköpfe.

Zunächst führt Jûsuf aus, dass ein weisser Fleck auf dem Kopf oder dem Bart, wenn derselbe in gleicher Höhe mit der gesunden Haut ringsumher liegt, selbst wenn das Haar darin ganz weiss oder z. T. weiss, d. h. mit schwarzem Haar gemischt ist, nicht unrein macht, indem die weisse Farbe des Haares die (natürliche) Folge des Alters ist. Ja nicht einmal Einschliessung zu weiterer Beobachtung sei nötig, es müsste denn sein, dass sich noch irgend etwas Verdächtiges ausserdem an dieser Stelle vorfindet, was den Priester bedenklich macht. Darauf fährt er also fort:

„Wenn jemandem das ganze[1]) Haar ausfällt, so heisst er قرع, fällt ein Teil desselben an einer der Seiten aus, so nennt man ihn جَلَح, und wenn nun auch dadurch eine weisse Stelle entsteht, welche die Folge ist des Ausfallens der Haare, so soll er, wenn sonst kein auf Unreinheit hinweisendes Merkmal darin sich findet, nicht auf Unreinheit erkennen, da das Fehlen der Haare nach vv. 40/41 nicht unrein macht. Tritt aber in diesen beiden erwähnten Teilen (Fällen) ein Zeichen auf, das auf Unreinheit hinweist, ist nämlich ein Fleck darin, der, wie das bei der שאת beschrieben ist, höher erscheint als die Haut in der Nähe, und dessen Farbe rötlich weiss ist, so ist Unreinerklärung er-

[1]) Sowohl die Rabbinen (M. Negaim 10, 10) wie die Neueren nehmen קרח als „Hinterglatzkopf“ gegen unseren Verf. Vgl. Malbim z. St., der davon spricht, dass man eigtl. eine dem מפאת פניו entsprechende genauere Bezeichnung erwartet hätte.

forderlich“ (S. XVII). Es gelten dann dieselben Vorschriften wie bei der שאת, nur dass das eigentliche (entscheidende) Zeichen der Unreinheit hier die rötlich[1]) weisse Farbe sei, wie das aus den Schlussversen des betreffenden Abschnittes hervorgehe.

Nachdem nochmals darauf hingewiesen, dass über die allgemeinen Vorschriften für den Aussätzigen bereits oben (Kap. 2a) gesprochen worden, wird der Reihenfolge der Schrift gemäss hier zunächst über die Z. am Kleid weiter gehandelt, während die Reinigungsvorschriften für den von der Z. geheilten Menschen erst hinter jenem Abschnitt folgen. Damit schliesst aber zugleich der Teil unseres Textes, der, weil einigermassen ausführlich, wenigstens fast durchweg einen klaren Sinn ergiebt, was sich für den folgenden Teil keineswegs überall sagen lässt.

---

[1]) Vgl. S. 46, Anm. 3.

וכי יהיה בקרחתו[1])[a] או בגבחתו[1]) נגע לבן אדמדם[2]) وتمامه الى قوله[b]) טמא יטמאנו הכהן בראשו נגעו وتمام الكلام بعد هذا قد سلف بيانه فى اول الباب[c]).

---

[1]) L. בקרעתו und בגבעתו. [2]) אדמדמה (H).

---

a) Vgl. Peterm.
b) Lev. 13, 44.
c) Vgl. S. II f.

عمق وان[1]) كان بها شعر ابيض فيكون قويًا او مخالطًا[2]) لشعر
اسود فلا يجب فى ذلك عزله ولا يحكم عليه بطما اذ بياض
الشعر عن الشيب[3]) مما لا يخفى معرفته بالدربه[4]) وبمناظره
امثاله فلا يحتاج فى ذلك الى اعتبار اسبوعًا اللهم الا ان
يحصل فيه ما يتوقف فيه الامام فيعزل اسبوعًا ثم يعتبر ومما
يحصل[a]) فى الراس ان يزول جمله شعره ويسمى القرع او يزول
بعضه من احد جهاته ويسمى الجلح فاذا حصل عن ذلك
بياض منسوب الى زوال الشعر ولم يكون فيه ما يدل على الطما
فلا يحكم عليه به اذ زوال[5]) الشعر لا يوجب طما لقوله تعالى[b]
ואיש כי ימרט ראשו קרח[6]) הוא טהור הוא الى قوله גבח הוא טהור
הוא وقد يحصل فى احد[7]) هذين القسمين المذكوره علايم
تدل على الطما وهو ان يكون فيه ما يعبر عنه בשאת[c]) הנגע
وصفته بقعه يكون منظرها عاليًا عنما[8]) يليها ولونها ابيض
محمر فيوجب الطما ومجراها مجرى שאת צרעה المذكوره اولاً
والدليل المخصوص لهذه ان يكون[9]) לבנה אדמדמת لقوله[d])

---

[1]) L. فان. [2]) L. مخالط الشعر الاسود. [3]) L. السبب. [4]) L. بالدربه. [5]) L. زواله. [6]) L. קרע. [7]) L. احد هاذين; in H. fehlt احد. [8]) L. عما. [9]) L. تكون.

---

a) Einl. pg. 53 f.
b) Lev. 13, 40/41.
c) Vgl. S. VIII f.
d) Lev. 13, 42.

ويجب ان يفتقد[1]) حاله فى كل وقت فاذا حصل فيه פשה فيحكم عليه بالطما ولو[2]) لم يكون[3]) فيه שער צהב لقوله تعالى[4]) וראהו[a] הכהן והנה פשה הנגע[b] בעור לא יבקר הכהן[5]) לשער הצהב טמא הוא واما اذا وقف على حاله بعد انبثاثه فلا يطهر من دون ان[6]) ينبت فيه شعر اسود لقوله[c] ואם בעיניו עמד הנתק ושער שחר צמח בו נרפא הנתק טהור הוא וטהרו הכהן فهذه جمله فيما يحدث فى الراس واللحيه واما البقاع[7]) العامه الراس والبدن فانها اذا كانت كمدة[8]) اللون كدرة[8]) البياض ولم يكون فيها علايم اخر فلا توجب طما على ما تقدم بيانه فى الفصل الاول[d] حسب قوله تعالى[9]) בהרות[e] כהות לבנות בהק הוא פרע בעור טהור הוא.

فصل

اخر[10]) فى הנתק قد[11]) يحصل فى الراس وفى اللحيه بقعه[12]) بيضا مسطحه سطحه[13]) بما حولها من الجلد وليس فيها[14])

---

[1]) L. يتفقد. [2]) H. واو لم. [3]) L. يكف. [4]) Fehlt in H. [5]) Fehlt in H. [6]) Fehlt in L. [7]) L. انبقعة. [8]) L. كمدت und كدرت. [9]) Fehlt in H. [10]) Fehlt in L. [11]) L. وقد. [12]) L. وبقعه بيضه. [13]) H. مسطحبه. [14]) L. حولها.

---

a) Lev. 13, 36; vgl. Peterm.

b) So in beiden Handschriften statt des הנתק des mass. T.; Peterm. kennt diese Variante nicht.

c) Lev. 13, 37.

d) Im ersten Kapitel wird darüber nicht gesprochen, wohl aber zu Anfang des Kap. فى הבהרת, S. X (Einl. pg. 44.).

e) Vgl. die Noten a) bis c) auf S. XI.

فصل

فيما يحدث فى الراس واللحية فهو[1]) اقسام فمنه[a] بياض
يحدث فى احد جهات اللحيه ولا يتغير فيه لون الجلد ولا
يحصل فى شعره رقه ولا غلط وهو من انواع הספחת[2]) فلا
يحصل عنه وجوب طما ومنه بقعه بيضا تحدث فى الراس وفى[3])
اللحيه وعلايمها فى الطما والطهر مناسبه[4]) لما تقدم[b] من
اقسام הבהרת. ومنه הנתק[c] وله[5]) علايم تدل عليه فى طهره
وطماه اما علامة طماه فاحدها מראהו[6]) עמק وثانيها שער
צהב דק فعند وجوده يحكم عليه بالطما لقوله تعالى[d] וטמא
הכהן[e] אתו נתק הוא צרעת הראש או הזקן היא[f] واما اذا وجد
البياض وهو غير منخفض[7]) وليس فيه شعر اسود فيجب عليه حكم
הסגירה فاذا انقضت مدتها ولم يحصل فيه[8]) פשה ولا שער צהב
فيجب ان يحلق وموضع הנתק لا يحلق ويبقى تحت[9]) סגירה
שניה فاذا انقضت مدتها ولم يحصل فيه פשה ولا מראה
עמק فيحكم له بالطهر لقوله تعاله[g] וטהרו הכהן וכבס בגדיו וטהר

---

[1]) Von فهو bis اللحيه fehlt in L. [2]) L. אלספחת. [3]) L. او. [4]) L. مناسب. [5]) L. وتلد(!). [6]) H. ומראהו. [7]) H. منخفظ. [8]) fehlt in H. [9]) L. يحجب.

---

a) Einl. pg. 50.
b) Oben S. X f.
c) Einl. pg. 50 f.
d) Lev. 13, 30.
e) Vgl. Peterm.
f) Vgl. Peterm.
g) Lev. 13, 34; vgl. Peterm.

الى البياض فلا يلزم من ذلك حكم وقد يكون بقعه محيطه
بما حولها من الجسم وليس فيها شعر متغير فيجب تحجيزها[1])
مدة السبعة الايام[2]) المذكورة اولًا وثانيا فمتى[3]) لم يخرج عن[4])
التحجير[5]) فلا يوجب طما لقوله تعالى[a]) ואם בהרת לבנה היא[b])
בעור בשרו ועמק אין מריאה[c]) מן העור ושערו[d]) לא הפך לבן והסגירו[e])
وحكم[6]) אלסגירה قد تقدم وصفه فاذا كان לא פשה وكان טהור
واسمى ספחת حسب قوله[f]) לא פשה הנגע בעור וטהור[7]) הכהן
המספחת[8]) היא فكل[9]) من وجب عزله فلا يطهر الا בטבילה
וכביסה وذكر هاهنا[g]) אלכביסה فقال[h]) וכבס בגדיו וטהר وعلايم
الطما في המספחת على قسمين الشعر الابيض مع البياض
اللامع والخروج عن التحجير[10]) اما بضيق وباتساع[11]) فاذا[12])
وجد احد هذين القسمين مع البياض فقد انتقل عن الطهر
في הספחת.

---

[1]) H. تحجرها. [2]) L. ايام. [3]) L. ومتى. [4]) L. من. [5]) L. التحجيز. [6]) L. حكم הסגיר. [7]) So in L., offenbar statt וטהרו; in H. ist abgekürzt geschrieben. [8]) So in L. fälschlich statt מספחת, in H. abgekürzt מ. [9]) L. وكل. [10]) S. Variante 5. [11]) L. او بوسعه. [12]) Das 2. „ا“ von فاذا ist in L. dittographiert.

---

a) Lev. 13, 4.

b) Mass. T. הוא. Peterm. führt zu diesem Verse keinerlei Variante an.

c) Mass. T. מראה; vgl. vorige Note.

d) Mass. T. ושערה; vgl. Note b.

e) Mass. T. והסגיר; vgl. Note b.

f) Lev. 13, 6; mass. T. ולא פשה. vgl. jedoch Peterm. a. a. O.

g) Einl. pg. 49.

h) Lev. das.

اما الاول فالاتساع قوله[a] אם פשה[1]) תפשה בעור וטמא[b] والضيق[2])
فيقاس على الاتساع[3]) والدليل[4]) على طهره اذا بقى على حاله
قوله[5]) تعالى[c] ואם תחתיה תעמד הבהרת לא פשתה צרבת השחין[d]
היא[6]) וטהרו הכהן واما متى وجد البياض والشعر الابيض
والانخفاض فلا סגירה بل الانقطاع[7]) بالتمام الى موضع המצרע
فهذا[e] هو حكم השחין ويجرى مجراه המכוה اذ الصفه فيهما[8])
واحده اذ قال فى انتهى القول فى الاول[f] צרבת השחין وفى
الثانى[9]) צרבת[g] המכוה.

فصل

فى הספחת[h] وهو اسم يقع على مكان ينسلخ فى البدن
من انر سفر[10]) او غيره بحصول[11]) البدن فى اشيا متضاده من
حر الشمس وبرد السقيع[12]) فيحدث من ذلك بعد حصول
الراحه او الاغتسال فى الحمام فى الوجه او فى البدن بقعه[13])

---

[1]) L. פשן. [2]) L. والدليل. [3]) L. الاتسع. [4]) L. الدليل. [5]) قوله تعالى fehlt in H. [6]) Fehlt in L. [7]) H. الانقطاع. [8]) L. فيها. [9]) L. التثنيه. [10]) L. شعر. [11]) L. لحصول. [12]) L. الصقيع. [13]) H. نفظ.

---

a) Lev. 13, 22.

b) וטמאו in L. ist wohl nur Schreibfehler, da auch Peterm. hier keine Variante angiebt.

c) Lev. 13, 23.

d) Vgl. Peterm.

e) Einl. pg. 47.

f) Lev. das.

g) Lev. 13, 28.

h) Einl. pg. 48 f.

واما القسمين الحاصلين[1]) عن اثر שחין או מכות אש
تكلمة[2]) اقسام הבהרת فيحصل[a]) فى كل واحد[3]) وواحد منها[4])
بياض محض او بياض محمر[5]) وحمرته ليس[5]) عن دمويه صادقه
ولا منظره منظر ה׳ او تكون بقعة محمره والبياض فيها عكس
لتركيب الحمرة على البياض او هما ممتزجان ومن علايم الطما
فيهم العمق فاذا حصل ولو[6]) كان يسيرًا حصلت له[7]) العزله
وسماه تعالى فى هذا القسم انخفاض حسب قوله[b]) והיה במקום
השחין وتمامه الى قوله[c]) ומראהו שפל מן העור ושערו[d]) הפך לבן
فحينيد[8]) حكم عليه بقوله[e]) וטמאו הכהן נגע[9]) צרעת היא[f]) בשחין
פרעה[g]) فاذا عدم الشعر فى השחין[10]) وجب[11]) عليه סגירה
ويبقى[12]) موقوف على حصول احد ثلاثه اما ان يتسع او يضيق
فيطما واما ان يبقى[13]) على حاله فيطهر والدليل على ذلك

---

[1]) H. الحالصين. [2]) H. تتحملة· [3]) L. احد. [4]) L. منهما. [5]) Die Worte محمر und ليس عن دمويه standen ursprünglich in L. nicht, sind aber nachträglich hinzugefügt worden. [6]) L. فلو. [7]) Fehlt in H. [8]) L. فحين اذن. [9]) fehlt in L. [10]) L. אלשחין. [11]) L. (l. حينيد) حيند وجب. [12]) Fehlt in L. [13]) L. بقى.

---

a) Einl. pg. 46.

b) Lev. 13, 19.

c) Das. v. 20; ומראו, wie L. liest, dürfte nur ein Schreibfehler sein; der mass. T. hat והנה מראה, doch giebt Peterm. als Var. מראהו. vgl. a. a. O.

d) So auch Peterm., mass. T. ושערה.

e) Lev. 13, 20.

f) Vgl. Peterm.

g) Vgl. S. 11, Note e).

وجود الكموده لا يوجب طما لقوله[a] וראה הכהן והנה בעור בשרם בהרות[b] כהות לבנות בהק הוא[1] פרע[c] בעור טהור הוא.

القسم الثانى وهو البقعه البيضا[d] الذى منظرها عميق عنما[2] يليها من الجلد وهى طميه[3] وتطما بثلاث[4] علايم[5] البياض اللامع والعمق والشعر الابيض فاذا اجتمعت هذه الثلاثه علايم حكم بالطما من غير عزله بقوله تعالى[e] וראה הכהן את הנגע בעור הבשר ושער בנגע הפך לבן ומראה הנגע עמק מעור בשרו נגע צרעת הוא וראה[f] הכהן וטמא אתו فيحكم عليها فى الوقت بتلك العلايم وان حدثت فى مكان لا ينبت فيه شعر[6] فيحكم عليها[7] بعلامتين وهو اللون اللامع والعمق اذ هما كالشاهدين ومتى لم يوجد الا علامة[g] واحده فيعزل محجورًا اسبوعًا وفى كل حكم لا[8] ينبت[9] باقل من شاهدين ويجوز الزياده[10] ولا يجوز النقصان.

---

1) In L. steht hier fälschlich הו, während weiter S. XVI auch L. richtig הוא hat. In H. ist an beiden Stellen abgekürzt geschrieben. 2) L. عما. 3) L. טמיה ותטמא. 4) L. بثلثه 5) Von diesem علايم bis zum folgenden fehlt in L. 6) Fehlt in L, es stand dafür الحدم, was jedoch wieder gestrichen ist. 7) L. عليه. 8) L. فلا. 9) So in L., H. ينبت, doch ist wohl يثبت zu lesen, vgl. Einl. pg. 18. 10) L. الزيايده.

---

a) Lev. 13, 39.

b) בהרות und לבנות hat der sam. Text nach Petermann a. a. O. im Gegensatz zu בהרת und לבנת des massoretischen.

c) Vgl. S. II, Note e.

d) Einl. pg. 45.

e) Lev. 13, 3.

f) So Sam. statt des וראהו des mass. T., vgl. Peterm. a. a. O.

g) Vgl. pg. 45, Anm. 1.

فاذا انبسطت הצרעת وغطت جملة البدن كان طاهرًا لقوله تعالى[a] וכסתה הצרעת את כל עור הנגע وتمامه الى قوله[b] טהור הוא فان عاد صار فى الجسم من لونه الاول بعد عموم الثانى عليه جزوا[1] لزم منه ما لزم من الحادث على الصحه اولا وبقى حكم الجزو الحادث من الصحه فى البدن كحكم الجزو الحادث من הצרעת لقوله تعالى[c] וביום הראות בו בשר חי יטמא ويكون[2] عكسه فى الجسم الصحيح וביום הראות בו בשר מת יטמא فهذا الكلام فى השאת.

فصل.

فى الكلام فى הבהרת وهى تنقسم الى اربعه[3] اقسام قسمين منها تحدث فى עור הבשר من غير اثر شى تقدم وقسمين من اثر شى[4] ما تقدم وهو اما השחין واما מכות אש.

القسم الاول بقعه[d] بيضه[5] كمده اللون وهى طاهره لا توجب[6] طما ويكون بقاع او بقعة ان ضاقت[7] او اتسعت مع

[1]) L. جزو. [2]) Von ويكون bis מת יטמא fehlt in L. Eine Schriftstelle wie die hier citierte existiert nicht. Das Ganze macht den Eindruck eines späteren Zusatzes. [3]) L. اربع. [4]) شى ما fehlt in H. [5]) H. بيضا. [6]) L. يوجب. [7]) L. ضاقة.

a) Das. v. 12.
b) Das. v. 13.
c) Das. v. 14.
d) Einl. pg. 44.

عالى عن الجسم ولكونها بهذه الَصفه اسميت بهذا الاسم من
قبل الله تعالى فافتح[1] قصتها بقول[2] אדם[a] כי יהיה בעור בשרו
שאת وعلايم[b] الطما فيها ثلاثه وهى البياض[3] اللامع[4] والشعر
الابيض وان يكون فيها جزوا من لون البدن فى البياض فاذا
اجتمعت هذه حصل الطما وذلك بوجود اجزا من لون الجسم
فى البياض على قدم المرض وانه كان مكتوما فلما ظهر حصلت
العزله[c] دليل ذلك قوله[d] וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור והיא
הפכה שער לבן ומחית בשר חי בשאת צרעת נושנת היא בעור בשרו
וטמאו ويحصل فى هذا القسم[5] الحكم عليه بالطما من غير
عزله اسبوعا بحصول[6] العلايم الداله على الطما بقوله[e] לא
יסגירנו כי טמא הוא. وقد يحدث ذلك فى مكان لا ينبت فيه
شعر مثل الكف والجبهه[7] واسفل القدم فيكون طماه بعلامتين
وهما البياض وجزو من الجسم فيه يصح ان يطلق عليه
בשר חי مختلط به والعله فى ذلك ان الاحيا والاموات لا
يجتمعوا[8] فوجب عند اجتماعهما[9] فى البقعه الواحده او فى الجسم
الواحد العزله والحكم بالطما وعند عدم الاجتماع يحصل الخلاص.

---

[1] L. فانتح. [2] L. بقال. [3] Von diesem bis zum nächsten البياض fehlt in L. [4] So in L. und am Rand in H. korrigiert, im Text von H. الامع. [5] Fehlt in H. [6] L. الحصول. [7] L. الجبهه. [8] L. يجتمعو. [9] L. اجتماعهم.

---

a) Lev. 13, 2.
b) Einl. pg. 41.
c) Vgl. das. Anm. 3.
d) Lev. 13, 10 f.
e) Das. v. 11.

هو وقماشه ام لا وهل اذا لمسه يكون حكمه كذلك[1]) ام لا
الجواب[2]) انه اذا[a] ساقفه انسان او لمسه لزمه الصبوغ هو وقماشه
وان كان فى قماشه شى يحتاج الى כבום فيجب ان يفعل
وساير ما يدنو[3]) به او ساقفه على تلك الصفه مما يقبل
الطهر[4]) وان كان شى من الالات التى لا تقبل[5]) الطهر
فتنجس[6]) ولا تطهر[7]) ابدًا.

قال الشيخ فهل اذا كان له صناعه يجوز له التكسب بها
مع كونه בדד ام لا الجواب لا يجوز[b] له معاناة[8]) صناعه ولا
ان يتصرف فى شى من المعاملات الى حيث يحصل له من
الله الشفا اذ يجب عليه التجرد وطلب الله تعالى فى الليل
والنهار ومتى عانا[9]) صناعه اشتغل بها عن الطلب[10]) لنفسه
ونسى الطريق التى كان بنسيانه اياها عرض ذلك عليه.

فصل.

قال الشيخ ان اصول הצרעת[11]) فى اللحم[12]) ثلاثه[13]) وفى
الراس واللحيه اثنين فاول[14]) اقسام ذلك فى الجسم وهو[15])
השאת واسميت[c] بهذا[16]) الاسم من[17]) حيث ان منظرها يكون

[1]) L. ذلك. [2]) Von الجواب bis لمسه ist in L. irrtümlich schon zwischen الانسان und המצרע eingeschoben. [3]) H. يدنى. [4]) H. التطهير. [5]) H. يقبل. [6]) H. فينجس. [7]) H. يطهر. [8]) L. معانات. [9]) H. تعانا. [10]) fehlt in L. [11]) H. השאת. [12]) L. الجسم. [13]) L. ثلثه; so stets in L. [14]) L. واول. [15]) L. هو. [16]) L. بهذه. [17]) Von diesem من bis zum folgenden fehlt in L.

a) Einl. pg. 33.
b) Einl. pg. 34.
b) Einl. pg. 40.

כהן וכהן من الذى يرتفع[1]) منه جاز ללמצרע الاكل[2]) منه ومن
حيث כהן ان به מום له ايضا اكل אלחלה والمعنى فيما حرم
عليه كلما ارتفع منه الى المذبح ولا[3]) يقاسم المذبح الا קדיש
וכהן[4]) الطبقه الاولى والثانيه נזר والثالثه بسط الامه[5]) ومن[6])
حيث صحت عليه אלקדשה لقوله קדישים[a]) תהיו وتمامه.

قال الشيخ فهل يجوز له اكل من لحم[7]) ذبايح السلايم
ام لا الجواب لا يجوز[11]) له ذلك فان قال قايلا فكيف يجوز له
اكل[8]) ما رفع منه חלה وهى קדש ولا يجوز الاكل من השלמים
الجواب ان אלחלה انما هى קדש לכהן فيجوز له الاكل مما
رفعت منه ولا يجوز له ان ياكل من شى قد[9]) ارتفع خاصه
على المذبح ومن حيث ان אלחלה المرفوعة من אלערסות ياكل
منها כל כהן וכהן ولو[10]) كان به[11]) מום جاز ללמצרע الاكل من
אלערסות وانما[12]) الذى يحرم عليه الاكل منه هو ما كان منه
جزوا تقرب على المذبح اذ لا يجوز ان يقاسم المذبح لا[13]) من
يكون קדש ואלקדישים طبقات فاولهم הכהן الثانى النازر الثالث
الامه لقوله קדישים[c]) תהיו כי קדוש אני ד'[14]).

قال الشيخ هل اذا ساقف الانسان המצרע يلزمه الصبوغ

---

[1]) L. يرفع. [2]) L. الاكل من حيث. [3]) H. وانقسام المذبح קדש. [4]) L. כהן. [5]) L. للامه. [6]) L. ومن صحه عليه. [7]) L. اكل לחם من ذبايح (H. ذبيح). [8]) L. اكل من. [9]) fehlt in L. [10]) L. لو. [11]) به fehlt in H. [12]) Von hier an die folgenden Zeilen fehlen in H., vgl. S. VI, Note a). [13]) soll wohl الا heissen. [14]) Bis hierher fehlt in H.

---

a) Lev. 19, 2.
b) Einl. pg. 32.
c) Lev. 19, 2.

يكون ما يتناوله من الغدا[1]) طاهرًا ليوثر طهارة الداخل فى الخارج وايضا من حيث ان احد الانسان لما عرض به من ذلك قد يكون من عدم القيام بالفرايض فلا يجوز له ان ياكل غدا[2]) لم يرفع[3]) منه חלה קדש לכהן[4]) ولا[a]) يجوز له ان ياكل مما ارتفع خاصه على المذبح ولا له الاكل من شى يرتفع منه الى المذبح ومن[5]) حيث ان אלערסוה ياكلها كل

---

[1]) يكون ist in L. hinter الغدا wiederholt. [2]) L. الم غدا. [3]) L. يرتفع. [4]) L. لكان. [5]) L. من.

---

a) Im Folgenden bis zum Schluss diesos Abschnittes haben wir eine der Stellen in unserer Hdschr., die offenbar durchaus korrumpiert sind. Schon die fast wörtliche Wiederholung dieses ganzen Passus im nächstfolgenden Abschnitt, wie sie L. wiedergiebt, lässt dio eine dieser beiden Stellen verdächtig erscheinen. Dieser Verdacht wird aber zur Gewissheit durch starke innere Gründe. Wenn nämlich die Worte von ولا يجوز bis المذبح hier an ihrem Platze wären, dann würde die „Frage“ im folgenden Abschnitt hinfällig werden. Mit diesen Worten müssen aber auch die Worte von والمعنى an hier ausgeschieden werden. Halten liesse sich allenfalls an dieser Stelle nur das, was in ومن حيث bis אלחלה gesagt werden soll. In diesem Falle müssten aber auch diese Worte, die so, wie sie vor uns stehen, keinen vernünftigen Sinn ergeben, nach dem entsprechenden Passus im nächsten Abschnitt etwa so umgestellt werden: ومن حيث ايضا ان אלחלה ياكلها كل כהן וכהן ان به מום. جاز ללמצרע الاكل من אלערסות الذى يرتفع منه. Wir kommen deshalb zu dem Schluss, dass diese ganze verdächtige Stelle erst im nächsten Abschnitt an ihrem Platz ist, trotzdom sio dort in H. fehlt. Es wurde aber schon in der Einl. die Behauptung aufgestellt, dass beide Hdschrn. auf ein und dasselbe bereits fehlerhafte Original zurückgehen. In diesem wird auch dieser Passus fälschlich an beiden Stellen gestanden haben. Von dem Abschreiber von H., dem dies verdächtig war, wurde es dann an jener Stelle ausgeschieden, während es in Wirklichkeit an unserer Stelle fehlen müsste.

اوصى الله تعالى[1]) على النفس وحذر ان يحصل لنفس[2]) اذا
من نفس غيرها فاذا فعل الانسان خلاف ذلك فهو خاسر[3])
لنفسه وقد حذر[4]) ايضا من سرقه نفس[a]) لنفس مثلها فقال
فى الاول השמר[b]) לך ושמור נפשך وفى الثانى השמר[c]) בנגע הצרעת.

مساله قال هل يجب على המצרע اذا شى من الفرايض
والقيام بها ام لا الجواب انه يجب[d]) عليه ان يصلى ويطلب
الله واذا عرض له קרי לילה يجب عليه التطهير وان[5]) لمس
شى من اثار נדה[6]) لزمه التطهير[5]) منها[7]) وان[8]) خبط قبرًا[9])
لزمه[10]) التطهير المنزله الاولى ويلزمه[11]) خفط[12]) السبت والاعياد
وصوم יום הכפורים واكل המצות سبعه ايام ويمتنع من فعل
فرايض غير[13]) هذه مثل فعل فريضه الفسح وفريضه الحج
وامثال ذلك بما هو قياس الممتنع منه والملتزم به.

قال الشيخ هل המצרע يجوز له ان يفعل ערוה لنفسه
برسم مونته ام[14]) لا الجواب لا يجوز[e]) له ذلك اذ[15]) يجب ان

---

[1]) fehlt in H. [2]) L. للنفس. [3]) L. الخاس. [4]) L. حضر. [5]) L. فان; فان bis التطهير steht zweimal in L. [6]) L. אלנדה. [7]) fehlt in L [8]) L. واذا. [9]) L. خبط على قبر. [10]) Die Worte لزم التطهير stehen doppelt in L. [11]) L. يلزمه. [12]) L. خفطا. [13]) غيره هذه. [14]) ام steht doppelt in L. [15]) L. اذا.

---

a) Ähnlich weist Munagga auf die Zusammenstellung des Aussatzgesetzes im Deuteronomium (24, 8) mit dem Gesetze (das. v. 7) hin, welches denjenigen betrifft, „der die Seele eines seiner Brüder stiehlt, d. h. einen Gläubigen zum Abfall vom rechten Glauben bewegt“. Vgl. S. 24. Anm. 3.

b) Deut. 4, 9.

c) Das. 24, 8.

d) Einl. pg. 31.

e) Einl. pg. 32.

فيها تفاوت بين[1]) كل متعمم ومتعمم[2]) لجلاله رتبه الامامه
والاعيان من الامه واهل الميزه من[3]) الصنايع الشريفه.

فلما ذهب الشرف من המצרע ووجب عند الله عزله[4])
وهتكه وحقرته فجعل[5]) راسه مكشوفًا وابعاده من ليس ما كان
له جليلًا ثم قال ועל שפם יעטא[a]) قد جعل له اربعه شروط
اولها لبسه التياب المخرقه الثانى كشف الراس الثالث الالتثام
الرابع ابعاده[6]) عن الاطهار[7]).

فان[b]) قال قايلًا ما السبب فى ابعاده وانفراده[8]) فجوابه
ان[9]) لذلك اسباب فمنها ان يمتنع الناس من اشتمام رايحه
نفسه او شى من فضلاته فربما تلتفت امزجتهم بمثلها وقد

---

[1]) L. بى. [2]) In L. steht nur einmal متعمم, H. hat كل منعم ومنعم. [3]) L. والصنايع. [4]) L. وعزله هتكه. [5]) L. يجعل. [6]) H. بعده. [7]) L. عن السكن الاطهار. [8]) L. وافترداه. [9]) L. انه.

über d. Leviratsehe (Deut. 25, 5), in übertragener Bedeutung als „Bruder und Schwester im Nasiräat“ nehmen zu sollen, „damit man nicht meine, an deren Leichen dürfe sich ein Nasir verunreinigen“. فلما حرم على النازر القيام بذلك مع الامام الكبير فذكر اخوه واخته فكانت الاشاره بهما الى اخوته اعنى من معه فى النزاره اذ لو كانت الاشاره الى اخوته الحقيقيه لما احتاج الى ذكرهم كما لم يحتاج فى الامام وذكر ذلك كيلا يظن بموت من مات معه فى عقده النزاره انه ينباح له منه ذلك ومما يقوى ذلك ما قيل فى شرح כי ישבו אחים יחדו ان الاشاره فيه الى اخ النزاره وقد استوفينا القول فى شرحها فى مكانها بما فيه الكفايه. (pg. 165 a) Vgl. Silvestre de Sacy, „Über den gegenwärtigen Zustand der Sam.“ in „Archiv f. alte u. neue Kirchengesch. I, 3 pg. 77 f., Bädeker pg. 224 u. ö.

a) Vgl. S. II., Note e).

b) Einl. pg. 30.

تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم تعالى عن ذلك علوًا كبيرا وايضا ان الراس اجل ما فى الانسان ويصلح ان يسمى בקדש[a] اذ كان فى النازر يرتفع منه على المذبح[b] ما علا[1] عليه من[2] الشعر وهو ايضًا مستورًا دايمًا جلاله بما استحق من الستر بالعمامه[c] الذى ذكرنها للجلاله[3] فى باب الامامه[d] لكن

[1]) L. على. [2]) fehlt in L. [3]) L. الجلال.

---

auftreten lässt, sowohl für das eigene sittliche Verhalten eines Menschen, als auch für das der Vorfahren, (wenn das seinige dem jener ähnlich ist,) dürfte auch genötigt sein anzunehmen, dass in dem Strafmass jedenfalls e. Unterschied besteht, wenngleich das aus seinen Worten nicht hervorgeht. Vgl. Münch S. 157.

a) Num. 6, 5.

b) Das. v. 18.

c) Dass die Sam. beständig das Haupt mit einem Turban bedeckt tragen, erwähnen sie auch in ihren Briefen (vgl. z. B. Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, XII, pg. 61), und zwar trug nach Robinson, Palästina III, 325 der Priester einen weissen, die übrigen rote Turbane. Nach Petermann, Reisen im Orient I, 274. tragen sie nur noch bei Processionen und in der Synagoge und in ihren Häusern an Sabbathen und Festtagen weisse (vgl. auch Bädeker a. a. O. pg. 226), zu allen übrigen Zeiten aber selbst der Hohepriester einen roten Turban. Jedenfalls scheinen in früheren Zeiten die Sam. nach unserer Stelle je nach Stand und Würde verschiedene Turbane getragen zu haben (vgl. auch Dozy s. v. مُعَمَّم).

d) Im باب الامامه des L. Ms. findet sich darüber nichts: dagegen wird im Kap. 18 (فى النزاره) eine Parallele zwischen dem Nasir und dem Hohepriester in Bezug auf ihre Heiligkeit gezogen, bei welcher sowohl eine Reihe von Vergleichungspunkten zwischen beiden, wie auch sie unterscheidende Merkmale festgestellt werden. Vgl. auch weiter pg. VII. — Aus dem erwähnten Abschnitt des Kap. 18. werde hier folgende interessante Stelle angeführt: Es wird dort die Frage erörtert, warum beim Nasirgesetz (Num. 6, 7) noch die Worte לאחיו ולאחתו hinzugefügt sind, die bei dem Gesetz für den Hohepriester (Lev. 21, 11) fehlen. Und da dem Verf. diese Worte, buchstäblich genommen, überflüssig erscheinen, so glaubt er dieselben hier, wie das אחים beim Gesetz

ومن[a] الاسباب الموجبه كذلك[1] شهاده[2] الزور والكذب والحديث فى غيبة الناس والتخرق فى اعراضهم وهتك ما يجب ستره وقد نبه على ذلك فى قصة[b] מרים لما حصل[3] ותדבר מרים قال והנה מצרעת[c] وقد اوجب على صاحب هذا المرض من التحكم ما ينبه على ذلك بقوله[d] בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יהטה[e] فتخرقه تيابه[4] لتخرقه[f] فى اعراض الناس وليكون محتقرا لاحتقاره بذكر[5] الناس وكشف[g] راسه لتمام الحقره[6] به[7] وليغلظ[8] النكال عليه لما سلفه بعمله او لان اعمال اسلافه قبيحه واستمر هو عليها فاستحق פקד עון[h] اذ

---

[1]) L. لذلك. [2]) L. الشهادة بالزور. [3]) H. لما حصل فى قصه ותדבר מריم. [4]) L. تيابا. [5]) L. بذلك. [6]) H. الحقدر. [7]) fehlt in L. [8]) L. ولتغلظ.

---

a) Einl. pg. 24.

b) Num. 12, 1 ff.

c) Das. v. 10.

d) Lev. 13, 45.

e) In H. ist hier abgekürzt geschrieben. Weiter (pg. IV) hat L. יעטא, H. יחטא. Nach Petermann, Varianten zu dem Pentateuch nach d. Sam. in Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes V. hat der sam. Text hier יעטא, im Gegensatz zu יעטה des massor. Textes. Zur Verwechslung der Gutturale bei den Samaritanern vgl. Kohn in Abh. f. d. K. d. M. V. No. 4 pg. 5 u. 42.

f) Einl. pg. 28.

g) Einl. pg. 29.

h) Ex. 20, 5. — Dass die „schlechten Handlungen der Vorfahren“ nur dann auf die die Kinder und Enkel zu treffende Strafe von irgend welchem Einfluss sind, wenn diese „in der Schlechtigkeit jener verharren“, bemerken auch die Rabbinen in T. b. Sanhedrin 27 b, und muss das in dem Worte לשנאי liegen (vgl. Raschi zu Ex. 20, 5). — Zur Erklärung dieser schwierigen Schriftstelle überhaupt vergleiche man das. und Hirsch z. St., der 4 Erklärungen anführt, sich aber für keine derselben bestimmt zu entscheiden wagt. Jûsuf, der hier die Z. als Strafe Gottes

باب ي[1]) הצרעת واحكامها وذكر اقسامها.

ولنقدم قبل ذلك مقدمه فيما اوجب[2]) حدوث ذلك في الانسان استحقاقًا بما تقدم منه فلنذكر من ذلك ما يمكن ذكره[3]) فاول ذلك جحد النعمه المتصله من قبل الله تعالى ثم منع الاقامه[4]) بالزكاه[a]) من تلك النعمه.

فاول[b]) ابتدا ذلك يكون في البيت لطفًا من الله سبحانه وتعالى وتاديب[5]) وتنبيه[6]) له[7]) لعل ان يرجع ويتوب فيوجب محق البيت وهدمه فان[8]) ما ينتبه وانتقل[9]) ذلك واتصل بالثوب ملبوس البدن فان لم ينتبه انتقل ذلك واتصل بالبدن.

---

1) L. الباب العاشر. 2) L. يوجب. 3) L. ذكره فمن ذلك. 4) L. الامامه.
5) L. تاديب 6) H. وبينه. 7) fehlt in L. 8) L. فان كان ما: in H. ist hinter فان ما das Wort [لم] gestrichen. 9) L. انتقل; das و in H. ist auch nicht ganz sicher.

---

a) Dass der Hohepriester auch heute noch den „Zehnten" von der Gemeinde erhält, wird des öfteren in den Briefen der Samaritaner (vgl. z. B. „Fundgruben des Orients" 1 Wien 1809 pg. 438 ff. in d. Antwort auf d. 20. Frage, u. ö.) und auch bei Bädeker a. a. O. pg. 226 erwähnt.

b) Einl. II pg. 26.







